LA MĀṆḌŪKYÔPANIṢAD

AVEC LES

KARIKAS DE GAUDAPADA

et les Commentaires de ÇAṂKARACARYA

TRADUCTION MARCEL SAUTON
AVANT-PROPOS DE V. SUBRAHMANYA IYER
PRÉFACE ET ANNOTATIONS
DU SWAMI NIKHILANANDA
LIMINAIRE DU SWAMI SIDDHESWARANANDA
DE L'ORDRE DE RAMAKRICHNA

1952
ADYAR — PARIS

L DŪKYÔP NIṢA

AVEC LES

KARIKAS DE GAUDAPADA

et les Commentaires de ÇAṂKARACARYA

TRADUCTION MARCEL SAUTON

AVANT-PROPOS DE V. SUBRAHMANYA IYER

PRÉFACE ET ANNOTATIONS DU SWAMI NIKHILANANDA

LIMINAIRE DU SWAMI SIDDHESWARANANDA DE L'ORDRE DE RAMAKRICHNA

1952

ADYAR — PARIS

LA MĀṆḌŪKYÔPANIṢAD

Upanishads

LA MĀṆḌŪKYÔPANIṢAD

AVEC LES

KARIKAS DE GAUDAPADA

et les Commentaires de ÇAṂKARACARYA

TRADUCTION MARCEL SAUTON

AVANT-PROPOS DE V. SUBRAHMANYA IYER

PRÉFACE ET ANNOTATIONS DU SWAMI NIKHILANANDA

LIMINAIRE DU SWAMI SIDDHESWARANANDA

DE L'ORDRE DE RAMAKRICHNA



1952

ADYAR — PARIS

4, SQUARE RAP

B

« *Si tu veux surmonter inquiétude et souffrance,*
Ouvre ce livre, ami ! Lis et relis encore
Ces versets inspirés ! — et, bientôt tu verras
Le passé, le présent et les jours à venir
Avec les yeux ouverts ..... »

C. R. HAINES.

Ouvrages déjà parus

COLLECTION « **Vandé Mâtaram** » (Ed. Adrien-Maisonneuve)
publiée sous la direction du **Swâmi Siddheswarânanda**
avec la collaboration de Marcel Sauton
et de Joaquim du Plessis de Grenédan.

— « Quelques aspects de la philosophie védântique » (3e série), recueil de causeries prononcées en 1941, à Montpellier, par le *Swâmi Siddheswarânanda*, de l'Ordre de *Râmakrichna*. (épuisé.)

— « La Méditation selon le *yoga-vedânta* », par le *Swâmi Siddheswarânanda*, de l'Ordre de *Râmakrichna*.

— « Quelques aspects de la philosophie védântique » (4e série), recueil de causeries prononcées en 1942, à l'Université de Toulouse, par le *Swâmi Siddheswarânanda*, de l'Ordre de *Râmakrichna*.

— « La Vie de *Sâradâ-devî* » (qui fut la sainte compagne de *Çrî Râmakrichna*), 1re partie, publiée par l'Ordre de *Râmakrichna* (*).

— « *drg-drçya-viveka* » (Comment discriminer le Spectateur du Spectacle) avec préface de M. P. Masson-Oursel et avant-propos du *Swâmi Siddheswarânanda* servant d'introduction à l'étude des ouvrages védântiques (*).

— « *videka-cuda-mani* » (le plus beau Fleuron de la Discrimination), par *Çamkara* (*).

— « Pratiques spirituelles », par le *Swâmi Ashokânanda*, de l'Ordre de *Râmakrichna* (*).

— « L'Eternel Compagnon », *Brahmânanda*. Sa vie — Son Enseignement. — Publié par le *Swâmi Prabhavânanda*, de l'Ordre de *Râmakrichna*.

PETITE COLLECTION « **Vandé Mâtaram** »

— « Le Royaume Intérieur », par F. J. Alexander, avec préface du *Swâmi Siddheswarânanda*, de l'Ordre de *Ramakrichna* (*).



COLLECTION « Miroir » (Ed. « Au Masque d'Or »)

— « Essai sur la métaphysique du *vedânta* » (*), avec une étude sur *Çrî Ramana Maharshi,* par le *Swâmi Siddheswarânanda,* de l'Ordre de *Râmakrichna.*



COLLECTION « Usha »

— « *Çrî Ramàkrichna et l'Harmonie des Religions* », par le *Swâmi Siddheswarânanda,* de l'Ordre de *Râmakrichna* (*).



AUX ÉDITIONS ADYAR

— « Le Mental Cosmique » selon la Doctrine de *Huang Po,* du Maître *Hsi Yun.* Traduit de l'anglais par Y. Laurence. Préface du *Swâmi Siddheswarânanda.* Introduction du Docteur Hubert Benoit.



OUVRAGES A PARAITRE PROCHAINEMENT

— « La Vie de *Sâradâ-devî* » 2e partie.

— « La *panca-daçi* » (texte classique) par Madhava Vidhyaranya (*).

— « L'*Uddhava-gîtâ* » (*).

Les ouvrages marqués d'un * ont été traduits par Marcel Sauton.



Tous les profits (droits d'auteurs, etc...) provenant de la publication des ouvrages qui paraissent dans ces collections, sont réservés aux pauvres de l'Inde.



AVERTISSEMENT

« *La* mândûkyopanisad *a une caractéristique qui la*
« *distingue entre toutes : alors que les autres* upanisad
« *traitent des divers aspects du* vedânta *tels que la religion,*
« *la philosophie, la scolastique, le mysticisme, la science et*
« *la philosophie, la* mândûkyopanisad *ne traite que de la*
« *philosophie selon la définition même que les autorités*
« *les plus modernes donnent à ce dernier terme.*

« *D'après ce traité, les trois problèmes fondamentaux de*
« *la philosophie sont les suivants :*

— *quelle est la nature du monde extérieur (physique) et celle du monde intérieur (mental) ;*
— *quelle est la nature de la conscience ;*
— *quelle est la signification du terme « causalité ».*

Chacun de ces thèmes fait l'objet d'un chapitre distinct, et le dernier chapitre résume l'ensemble des matières traitées en reprenant les choses depuis le commencement. Et la philosophie n'a rien de mieux à faire : en suivant une telle démarche, le génie hindou nous montre, d'une part, que la science et la philosophie modernes, dans leurs conclusions les plus hardies, s'approchent sensiblement de ses propres conclusions et, en même temps, il fournit au monde de notre temps sa doctrine principale qui peut se formuler comme suit : aussi longtemps que l'on n'utilise que des données partielles, on ne peut aboutir qu'à une vérité partielle ; seule, l'intégralité des données permet d'accéder à la vérité parfaite. Or, cette « intégralité » des données, nous n'en disposons que si notre investigation porte sur les trois états : veille, rêve et sommeil profond. On continuera à édifier d'innombrables systèmes tant que la philosophie ne tiendra compte que de l'état de veille et qu'elle exclura les autres de sa recherche ! Et, par-dessus tout, puisque cette philosophie soutient que la « béatitude » ne saurait être le critérium de la Vérité, la meilleure préparation pour étudier la philosophie védântique consiste à s'exercer à « la méthode scientifique », pourvu que l'on ait la ferme volonté de parvenir jusqu'au terme : « Ne t'arrête pas tant « que tu n'auras pas atteint le But ! »

V. S. I.

AVANT-PROPOS

Ne posséderait-on que des notions élémentaires sur la philosophie des *upanisad,* on ne saurait ignorer la place qu'y occupent la *mândûkyopanisad* et ses *kârikâ.* Si un homme ne peut s'offrir le luxe d'étudier à fond plus de cent *upanisad,* qu'il s'en tienne, comme le déclare la *muktikopanisad,* à une seule d'entre elles : la *mândûkya,* puisque, ainsi que *Çamkara* l'affirme à son tour, cette dernière contient la quintessence de toutes les autres, mais, pour saisir dans toute son ampleur la philosophie qui y est enseignée, on doit, au préalable, avoir exploré tout le champ de la pensée hindoue d'autrefois.

Telle étant la nature de cette œuvre, ma propre connaissance en ces matières est si limitée que je n'ai certes pas la prétention de rendre, comme il conviendrait, justice à ses mérites, et, pour comble, de m'en acquitter dans le cadre de ce que l'on appelle un « avant-propos ». Si j'ai consenti à écrire ces quelques lignes pour le louable travail du *Swâmi Nikhilânanda,* ce n'est pas parce que la renommée et l'érudition de l'auteur à qui nous devons déjà la traduction du *vedânta-sâra* et celle du *drg-drçya-viveka* et tant d'articles sur la religion et la philosophie qu'ont publiés les principales revues de l'Inde, aient besoin le moins du monde d'une introduction auprès des milieux lettrés ; je n'ai pas non plus l'intention d'ajouter quoi que ce soit à sa préface et à ses notes qui, au point de vue de la critique et de la documentation donnent pleine et entière satisfaction ; j'ai accepté d'agir ainsi parce que j'ai senti que je ne devais pas laisser passer l'occasion de définir, dans une certaine mesure, le rang qui revient à *Gaudapâda,* non pas parmi les religieux, les théologiens, les scolastiques ou les mystiques, mais parmi les *philosophes.* Qu'il ait été hautement estimé par tous les vedântins du passé, la chose est évidente, mais il ne paraît pas, auprès de l'élite intellectuelle, jouir de nos jours du respect auquel il a droit ; c'est pour lui rendre hommage, et aussi pour reconnaître la dette personnelle que j'ai contractée envers deux éminentes personnalités, que je me hasarde à écrire les lignes qui suivent.

De ces personnalités, l'une est mon très révéré *guru* qui, de son vivant, portait le nom de *Çrî Sac-cid-ànanda Çivâbhinava Narasimha Bhârati, Swâmi* de *Çrngeri ;* c'est lui qui m'a fait entreprendre l'étude des *kârikâ ;* c'est à ses pieds que j'ai eu l'inestimable privilège de m'asseoir en qualité de disciple. Ici, un bref résumé de la première leçon que j'ai reçue à propos de *Gaudapâda,* présentera peut-être quelque intérêt pour le lecteur. Le jour où il y a déjà plus de quarante ans - je vins me prosterner devant le *Swâmi,* je lui tins ces propos :

« Tout fidèle, à quelque religion qu'il appartienne, est
« convaincu que sa foi, ses Ecritures ou l'interprétation
« particulière qu'il en donne, représentent la vérité la plus
« haute, et qu'elles sont, par conséquent, supérieures à la
« foi, aux Ecritures et aux interprétations des autres. Cette
« notion n'a pas peu contribué à semer la souffrance par le
« monde ! Et le cas n'est guère différent chez ceux qui
« se parent du titre de philosophe ; bien que ces derniers
« n'aient pas incité les hommes à répandre des flots de
« sang, ainsi que l'ont fait les fanatiques, ils n'en ont pas
« moins poussé leurs partisans à se complaire dans la
« recherche des points de *divergence* plutôt que dans celle
« des points de *ressemblance.* En quoi un Hindou, par
« exemple, serait-il meilleur qu'un mahométan ou qu'un
« chrétien ? — Si la vérité, l'ultime vérité — ce bien qui
« est commun à tous les hommes — ne pouvait être appré-
« hendée par la raison, est-ce que l'investigation *philoso-*
« *phique* — comme l'ont prétendu de bonne foi tant de
« penseurs modernes — ne serait pas, en fin de compte, une
« véritable chasse à l'oie sauvage ? — Enfin, pour ce qui
« concerne la vérité elle-même, chaque être — s'agirait-il
« d'un insensé — s'imagine que ce qu'il sait est la vérité ».
« — Le *Swâmi* répondit : « Ce que vous venez de dire
« est exact pour la religion, le mysticisme, la théologie et
« la scolastique, lesquelles sont toutes prises, à tort, pour
« la philosophie ; j'admets qu'il en aille encore de même
« aux premiers et aux échelons intermédiaires de la philo-
« sophie, mais le *vedânta* — et notamment la métaphysique
« du *vedânta* — n'a assurément pas un tel caractère ; le
« *vedânta* commence précisément par la question que vous
« venez de formuler ; il ne se propose qu'un seul but :
« « trouver la vérité », là où la discussion ne s'élève plus,
« sans s'opposer ni à une école de pensée, ni à une religion,
« ni à une interprétation particulière des Ecritures ; la

« vérité est ainsi indépendante de tout sectarisme et de
« toute confession ; elle ne fait état ni de la couleur, ni
« de la race, ni du sexe, ni des croyances ; elle tend exclu-
« sivement vers ce qui est *salutaire à tous les êtres* ».
« — « Alors, dis-je, puissé-je consacrer tous les jours de
« mon existence à l'étude du *vedânta,* si vous me faites
« la grâce, *Swâmi,* de me montrer un véritable vedântin —
« mort ou vif — qui n'ait pas revendiqué ou qui ne reven-
« dique pas, en s'appuyant sur l'autorité de ses Ecritures,
« la prééminence de sa propre religion sur les religions
« des autres — qui ne refuse pas d'ouvrir la porte de son
« paradis à ceux qui ne pensent pas comme lui — et qui
« recherche, à l'exclusion de quoi que ce soit d'autre, la
« *vérité philosophique,* laquelle ne conduit pas à créer des
« distinctions entre les hommes ». — Aussitôt, le *Swâmi*
« cita trois versets de *Gaudapâda* : les *çloka* II/1, III/17
« et IV/3, et il me les expliqua tout au long ; c'est le
« résumé de ces versets qui est reproduit ci-dessus. — « Si,
« ajouta-t-il, vous poursuivez cette vérité qui ne peut offrir
« matière à discussion — cette vérité qui est profitable
« *à tous les hommes* — mieux encore, *à tous les êtres* —
« lisez et tâchez de vous assimiler ce que *Çrî Gaudapâda,*
« *le guru* du *guru* de *Çamkara* a écrit dans ses *kârikâ* ».

L'autre éminent personnage envers qui je suis redevable, pour la plus grande part, de l'effort que j'ai entrepris afin d'étudier en toute impartialité l'œuvre de *Gaudapâda,* c'est Son Altesse, le *Mahârâja de Mysore, Çrî Krishnarâja Wadiyar Bahadur* IV ; sa remarquable culture philosophique et particulièrement l'admiration qu'il éprouve pour la *mândûkyopanisad* m'ont entraîné à de nombreux entretiens sur les matières qui y sont traitées. Son Altesse qui a pour habitude de fréquenter d'érudits savants, de pieux religieux et de profonds penseurs de toute catégorie et de tout pays, a acquis un sens critique empreint de la plus parfaite équité ; voilà comment je fus amené à me rendre compte par moi-même de la valeur que les conceptions de *Gaudapâda* présentent pour tous ceux qui étudient la culture et la philosophie occidentales, ainsi que de la façon dont le *vedânta* d'autrefois supporte l'épreuve de la critique moderne — et notamment de la science qui, désormais, joue un tel rôle qu'on ne saurait tirer parti de la philosophie contemporaine, à moins de posséder déjà un important bagage scientifique.

A ce propos, je ne dois pas non plus faire preuve d'ingratitude à l'égard de M. *K. A. Krishnaswami Iyer*, le vedântin de Bangalore et des *Swâmis* de l'Ordre de *Râmakrichna* qui ont sacrifié leur vie à la poursuite de la vérité selon la méthode philosophique, tant au point de vue des anciens qu'au point de vue des modernes, et qui ont travaillé avec moi à Mysore.

Après avoir étudie *Gaudapâda* pendant de longs mois, je me suis tourné vers les *upanisad* et les *brahma-sûtra* selon l'interprétation de *Çamkara,* en sollicitant bien souvent des éclaircissements auprès du *Swâmi* de *Çrngeri.* — Voilà maintenant plus de quarante ans que je lis et relis ces ouvrages, guidé par les lumières du *Swâmi,* et je m'aperçois que le *vedânta* est allé beaucoup plus loin — non seulement que la philosophie occidentale la plus récente — mais encore que la pensee scientifique pour autant que cette dernière s'en tient à la recherche de la connaissance en elle-même et par elle-même. J'en fournirai ici quelques exemples ; il y a deux mille ans, *Gaudapâda* a découvert ce que, de nos jours, la science moderne commence à peine à entrevoir au regard de la relation causale — connaissance sans laquelle *on ne comprendra jamais le vedânta ;* d'autre part, la signification du terme « vérité » — thème de discussions qui se prolongent encore à notre epoque parmi les philosophes — a été scrutée par *Gaudapâda* plus profondément qu'aucun penseur au monde n'a fait après lui.

Le *vedânta,* dans son aspect le plus élevé, c'est-à-dire dans son aspect philosophique, ne comporte aucun sens pour qui n'a pas saisi l'importance de la question *fondamentale :* « Quelle est la Vérité », ou plutôt, « quelle est l'ultime Vérité ? » — Ce sont les *upanisad* qui y donnent réponse ; elles déclarent que l'ultime Vérité est celle qui exclut toute divergence de vues — celle que tous les hommes sans exception peuvent reconnaître aussi aisément que deux et deux font quatre. Or, *Gaudapâda* et *Çamkara* appliquent leur methode dans tous les domaines avec une telle hardiesse qu'ils assignent à la foi religieuse, à la theologie, à la scolastique, à l'art et à la science leur place respective dans le grand édifice de la connaissance humaine, laquelle, si on l'envisage dans son ensemble, est une et unique ; c'est ainsi que *Gaudapâda* n'écarte aucun genre d'expériences ; il réserve même une place aux opinions de

ses adversaires, et il les accueille en tant que sections de cette connaissance qui conduit à l'acquisition de la vérité, de l'ultime Vérité. La caracteristique particulière à ce philosophe réside en ce qu'il met en évidence l'impossibilité d'accéder à la vérité suprême si l'on ne tient pas compte de l'intégralité de l'expérience ou de la connaissance humaine ; habituellement, les philosophes construisent leur système sur l'état de veille, sans se soucier des autres états ; mais les sages de l'*upanisad* déclarent que si les trois états : veille, rêve et sommeil profond ne sont pas placés sur le même rang, ils ne peuvent fournir des données adéquates pour l'investigation qui s'applique à l'ultime Vérité. Par ailleurs, l'Occident n'a pas encore apprécié à sa valeur la connaissance qui est acquise à l'aide des concepts : le rapport entre le mental et les idées — c'est-à-dire entre le contenant et le contenu — est encore un problème que la philosophie occidentale n'a, jusqu'à présent, pas même envisagé.

Si l'on désire étudier le *vedânta* du point de vue de l'érudition, l'aspect historique du développement de la pensée hindoue est de la plus haute importance, mais il est possible de négliger cet arrière-fond tout en prenant une idée exacte de la doctrine de *Gaudapâda* ; son continuateur *Çamkara* et les disciples de *Çamkara* ne peuvent néanmoins être pleinement compris si l'on ne s'est pas, au préalable, familiarisé avec les différents systèmes hindous ; aussi le *Swâmi Nikhilânanda* a-t-il rédigé des notes précieuses pour élucider tous les passages qui y font allusion. Je dois cependant insister sur un point qui, pour les penseurs modernes, présente une importance capitale : les *kârikâ*, par exemple, discutent diverses théories de la perception, en acceptant comme un fait la relation causale; ainsi que tous les véritables philosophes, *Gaudapâda* commence, en effet, par analyser le monde de la perception, mais il n'en reste pas là, et il pousse sa recherche plus avant ; si le mot « réel » ne s'applique qu'aux perceptions, *Gaudapâda* n'est pas un « réaliste » ; si le mot « idéal » ne s'applique qu'à ce qui est connu « au dedans » de nous et indépendamment des sens, *Gaudapâda* n'est, non plus, pas un « idéaliste », car il admet que les concepts « réels » ou « idéaux » ont une valeur en tant que degrés qui mènent à la vérité la plus haute, laquelle réside par delà l'idéalisme, le réalisme ou le spiritualisme puisque tous ces termes ne se. réfèrent jamais qu'à l'expérience éveillée. Et, pour

lui, le monde est « irréel », qu'il s'agisse du monde extérieur ou du monde intérieur, mais sa philosophie n'aboutit nullement à l'illusionnisme ; le rapport entre le mental et l'aspect physique, entre l'idée et les objets sensibles, entre le mental et son contenu demeure toujours un sujet de discussion, mais que l'on accepte ou que l'on rejette l'explication de *Gaudapâda* dans la mesure où elle ne concerne que l'état de veille, sa conclusion n'en saurait être affectée, car elle s'appuie, elle, sur les trois états. A l'égard de l'ultime vérité, *Gaudapâda* rejette la catégorie de relation et il n'admet pas que la « béatitude » (*ânanda*) puisse être le critère de la vérité.

Une autre remarquable caractéristique, c'est que *Gaudapâda* est un penseur du type le plus rationaliste ; ce que d'ailleurs met en relief l'interprétation que *Çamkara* luimême a donnée à ses *kârikâ* ; la méthode philosophique (*prakriyâ*) ici décrite, fait ressortir les erreurs sans fin qui découlent toutes d'une compréhension erronée du terme « philosophie ».

D'après *Gaudapâda* et *Çamkara,* la philosophie a pour but, du point de vue de la vérité, de découvrir une signification à l'ensemble de l'expérience humaine ou de la vie ; la philosophie représente, par conséquent, la *totalité* de l'expérience, tandis que la religion, le mysticisme, la théologie, la scolastique, l'art et la science n'en constituent que les diverses sections ; une philosophie ou « *vedânta* » qui négligerait une ou plusieurs de ces sections ne mériterait pas l'appellation de « *vedânta* » ; en fait, une philosophie ainsi comprise emploie la « méthode scientifique » avec plus de rigueur encore que ne font les savants modernes ; la philosophie, telle que l'ont conçue *Çamkara* et *Gaudapâda,* trouve de jour en jour des échos de plus en plus nombreux auprès des penseurs qui, de nos jours, s'efforcent, à leur tour, d'en fournir une définition.

Au surplus, ces deux anciens philosophes proclament que toutes les autres catégories d'expérience et de connaissance ne sont que des stades divers dans l'évolution de la vie et de la pensée philosophique, et que l'objet recherché par la philosophie, comme le proclament ces éminents philosophes hindous, c'est le bonheur (*sukha*) — c'est le bien (*hita*) de tous les êtres (*sarve sattvâ*h) en ce monde (*ihaiva*).

Gaudapâda est encore fort peu connu en Occident ; son

œuvre ouvrira certainement de nouvelles perspectives aux investigateurs de ces contrées ; ils se tourneront alors vers l'Orient pour réclamer un supplément de lumière. On peut d'ailleurs, sans être taxé d'exagération, affirmer qu'en aucune région du monde, l'homme n'a fait preuve d'autant d'audace et n'a poursuivi la vérité avec autant de dévotion et de résolution que dans l'Inde ; c'est dans l'Inde — et dans l'Inde seulement — qu'on voit des aspirants sacrifier non seulement toute possession matérielle — sacrifice que d'autres ont consenti avec une générosité comparable —, mais encore tout sentiment — toute pensée— toute opinion — toute perception à quoi, au départ, ils pouvaient encore être attachés. Et tant que l'on n'a pas la certitude d'avoir purgé le mental de tous les préjugés et de toutes les idées préconçues, lesquels sont toujours le résultat de l'attachement, nul ne saurait parvenir à la concentration du mental, condition requise pour gravir les dernières marches qui conduisent à la vérité. Or, une des caractéristiques essentielles de la philosophie hindoue — et je ne parle ici ni de la théologie, ni du reste — c'est le degré de perfection auquel elle a porté la méthode qui permet d'éliminer tout préjugé personnel ou collectif. Pour en arriver là, il faut être un véritable héros (*dhîra*).

De nombreux sujets du plus haut intérêt ont été traités avec compétence par le *Swâmi* dans le corps de l'ouvrage ; tant par le fond que par la forme, l'auteur a rendu un immense service, partout où la langue anglaise est connue, aux chercheurs de la Vérité qui sont résolus, coûte que coûte, à arriver au but, en traduisant l'ouvrage inestimable de *Çrî Gaudapâda* que l'histoire de l'Inde se plaît à reconnaître, pour la période post-oupanichadique, comme le premier philosophe védântiste.

V. Subrahmanya Iyer.



PRÉFACE

La *mândûkyopanisad* — comme la *mundaka*, la *praçna* et quelques *upanisad* mineures — forme partie de l'*atharva-veda ;* elle est une des plus courtes parmi les dix principales *upanisad*. *Gaudapâda* a composé deux cent quinze *çloka* ou versets auxquels on donne le nom de « *kârikâ* », afin d'expliquer le texte de l'*upanisad,* et *Çamkara* a écrit un commentaire à la fois sur l'*upanisad* et sur les *kârikâ*. *Anandagiri,* à son tour, dans sa *tîkâ* explique tout au long les commentaires de *Çamkara.*

La mândûkyopanisad, ainsi que l'ont fait aussi plusieurs autres *upanisad,* discute le problème de l'ultime Vérité ; la connaissance de *Brahman* ou de *l'âtman* — but de l'existence humaine — en est le thème essentiel, mais, contrairement à la plupart des *upanisad,* elle n'a recours à aucun artifice : épisode fictif ou dialogue imaginaire, pour rendre le sujet plus accessible ; elle garde le silence sur les rites et les sacrifices de quelque genre que ce soit, car ces pratiques seraient sans application dans une discussion métaphysique qui porte sur la réalité ; elle va donc droit au but, et l'extrême concision de ses déclarations a fait le désespoir des lecteurs superficiels qui sont incapables d'en appréhender la véritable signification.

La méthode que suit habituellement le *vedânta* pour arriver à la vérité est désignée par le terme : « *vicâra* » ou « investigation ». Cette *upanisad* observe la même démarche : tout d'abord, elle associe l'*âtman* aux trois états : veille, rêve et sommeil profond, et, ensuite, elle montre que ces trois états finissent par se résoudre en « *turîya* » (l'ultime Réalité). — Chemin faisant, elle indique que l'*âtman* est identique aux trois états, et que, par conséquent, tout ce qui existe est *Brahman*. La nature de l'ultime Réalité a été décrite dans le *mantra* VII de l'*upanisad.*

Puisque les hommes, pour la plupart, sont incapables de réaliser l'ultime vérité qui outrepasse les catégories de temps, d'espace et de causalité, ils ont besoin, pour y

parvenir, de recourir à des symboles ; le symbole choisi par la *mândûkyopanisad* — aussi bien d'ailleurs que par d'autres *upanisad* — est : *om*, le mot par excellence, le Verbe. « *om* » se compose de trois sons symboliques : « *a* », « *u* », et « *m* » ; ces trois symboles qui dénotent respectivement les aspects : grossier, subtil et causal de *Brahman* — du point de vue de la relativité — sont considérés chacun comme l'équivalent d'un des états, lesquels, à eux trois, embrassent l'intégralité de l'expérience humaine. La méthode adoptée par l'*upanisad* et suivie par *Gaudapâda* pour accéder à la Réalité consiste à analyser toute notre expérience ; l'aspirant qui, en méditant, fixe successivement son attention sur ces trois sons symboliques — équivalant chacun à un des trois états — trouve ainsi un secours auxiliaire pour s'élever jusqu'à l'ultime Réalité, à condition de réunir les qualifications tant morales qu'intellectuelles qui sont requises pour la compréhension correcte du *vedânta*.

Les *kârikâ* de *Gaudapâda* sont divisées en quatre chapitres ou *prakarana*, savoir :

— le chapitre fondé sur l'Ecriture : *âgama-prakarana ;*
— le chapitre fondé sur le caractère illusoire de l'expérience : *vaitathya-prakarana ;*
— le chapitre fondé sur la non-dualité *advaita-prakarana ;*
— le chapitre fondé sur l'extinction du tison ardent : *alâta-çânti-prakarana.*

Le chapitre I traite du problème de la Réalité du point de vue des *veda ;* les autres démontrent la même vérité au moyen de la raison.

Çamkara n'a commenté que les œuvres védântiques qui font autorité telles que la *gîtâ*, les *upanisad* et les *sûtra ;* il a pensé qu'il devait aussi rédiger un commentaire sur les *kârikâ* de *Gaudapâda ;* le fait souligne l'importance et la valeur que l'*advaita-vedânta* reconnaît à ce dernier traité.

Qui était *Gaudapâda ?* — La tradition fait de lui le *guru* de *Govinda* lequel a été le *guru* de *Çamkara* , d'aucuns prétendent que *Gaudapâda*, en sus des *kârikâ*, aurait composé des commentaires sur le système *sâmkhya* et sur

l'*uttara-gîtâ*, mais une telle assertion ne repose sur aucune preuve sérieuse. *Anandagiri* déclare, dans sa « *tîkâ* », glose consacrée aux commentaires composés par *Çamkara* sur les *kârikâ*, que *Gaudapâda* se livra à de sévères austérités au cœur de l'Himâlaya afin de se rendre propice *Nârâyana* que l'on y adore en tant que Dieu fait homme ; *Nârâyana*, touché par l'ardente dévotion qui animait *Gaudapâda*, lui aurait révélé le secret de l'*advaita-vedânta*. C'est pourquoi, dans le verset 1 du chapitre IV des *kârikâ*, *Gaudapâda* rend hommage à *Nârâyana*.

Il est tout aussi malaisé de fixer avec certitude l'époque à laquelle vécut *Gaudapâda* que celle à laquelle vécut *Çamkara*. La date généralement reçue de la naissance de *Çamkara* (788 après J.-C.) — bien qu'elle ait l'appui de *Bhandarkar*, de *Pathak* et de *Deussen* — n'est pas exempte de critiques ; d'après le *Swâmi Prajñânanda Sarasvati* et quelques autres savants, *Çamkara* aurait vécu avant le Christ ; certains érudits, en s'appuyant sur diverses considérations — d'ordre historique en particulier et d'ordre linguistique — repoussent même cette date jusqu'au IIe siècle avant notre ère ; cette affirmation ne saurait être écartée à la légère. On peut néanmoins assurer sans crainte d'un démenti que *Gaudapâda* est bien le philosophe solitaire que nous connaissons, et qu'avant *Çamkara*, il donna une explication rationnelle de l'*advaita-vedânta* lequel est l'objet des enseignements de l'*upanisad*.

Les *sûtra* de *Bâdarâyana* ne sont eux-mêmes pas entièrement dépourvus de tout raisonnement « à priori », c'est-à-dire de tout raisonnement fondé sur la tradition et sur l'autorité des Ecritures ; *Gaudapâda* est le seul qui ait démontré dans ses *kârikâ* que l'*âtman* sans second — l'ultime Vérité selon les *upanisad* — n'est pas un dogme théologique, et qu'il ne relève pas de l'expérience mystique des *yogin*. L'*âtman* est une réalité métaphysique qui satisfait aux exigences des preuves universelles, et qui repose sur la raison.

Gaudapada, dans le premier chapitre de son ouvrage, suit la méthode traditionnelle ; lui aussi, il fonde ses conclusions sur l'autorité des Ecritures, et démontre ainsi que le but de la *çruti* est d'établir l'*âtman* sans second en tant que suprême autorité. Dans les autres chapitres, il prouve encore cette vérité, mais, cette fois, à l'aide de la raison seule ; en cours de route, il rencontre les arguments

des bouddhistes et des autres penseurs qui, eux, ne reconnaissent pas l'autorité des *veda ; Çamkara,* dans son commentaire sur les premiers versets des trois derniers chapitres des *kârikâ,* fait d'ailleurs allusion à la similarité de ces deux démarches.

Nous croyons utile de passer rapidement en revue les appréciations des principaux auteurs contemporains. Le Professeur *S. N. Das Gupta,* dans son célèbre ouvrage : Histoire de la philosophie de l'Inde, t. I (pages 423-429), écrit à propos de *Gaudapâda* et de sa philosophie : « *Gaudapâda* « vecut après tous les grands maîtres du bouddhisme : « *Açvaghosa, Nâgârjuna, Asanga* et *Vasubandhu* et, à mon « avis, on trouve dans ses *kârikâ* des présomptions suffi- « santes pour penser que, vraisemblablement, *Gaudapâda* « a été bouddhiste et qu'il a considéré les enseignements « des *upanisad* comme étant en parfait accord avec ceux « du *Buddha.* Au commencement du chapitre IV des « *kârıkâ,* il dit, par exemple, qu'il adore « ce grand « homme » (*dvipadâm vara*), lequel, par une connaissance « aussi vaste que le ciel, a réalisé (*sambuddha*) que toutes « les apparences (*dharma*) sont semblables au ciel vide « (*gaganopama*) ; il va même jusqu'à déclarer qu'il rend « un culte fervent à celui qui lui a révélé (*deçita*) que le « contact du non contact (*asparça yoga*) lequel, selon toute « probabilité, se réfère au *nirvâna,* est le but qui procure « le bonheur de tous les êtres — qu'il n'est lui-même pas « en désaccord avec la doctrine bouddhique et qu'il n'y « voit pas la moindre contradiction (*avivâdo viruddhaç* « *ca*).

« Au verset 19 du chapitre IV des *kârikâ, Gaudapâda* « affirme que les bouddhistes ont démontré qu'il n'y a « rien qui vienne à l'existence sous quelque mode que ce « soit (*sarvathâ buddhair ajâtih paridîpitâ*).

«Au verset 42 du même chapitre, *Gaudapâda* écrit que « c'est pour ces réalistes (*vastutva-vâdin*) qui tiennent « pour réelle l'existence des objets extérieurs — qui recon- « naissent exercer sur ces objets une action efficace — « et qu'epouvante la non-existence, que le *Buddha* a parlé « de naissance (*jâti*).

« Au verset 90 du chapitre IV, *Gaudapâda* fait allusion « à l'*agrayâna* qui, à n'en pas douter, est le nom du *mahâ-* « *yâna.*

« Aux versets 98 et 99 du chapitre IV, *Gaudapâda* dit « que toutes les apparences sont essentiellement pures

« et vides. Ces apparences, le *Buddha* — l'Emancipé « (*mukta*) — et les grands maîtres du bouddhisme les ont « analysées, car le *Buddha* a proclamé que toutes les ap- « parences étaient connaissance ; *Gaudapâda* termine alors « les *kârikâ* par un acte d'adoration qui, à n'en pas douter, « s'adresse au *Buddha.* Il ne montre pas la moindre pré- « férence envers telle ou telle des théories de la création, « mais il décrit le quatrième état.

« Dans le troisième chapitre, *Gaudapâda* déclare que la « vérité est semblable au vide (*âkâça*) lequel est conçu « comme associé à la naissance et à la mort — à l'appari- « tion et à la disparition ainsi qu'à l'existence en un corps « quelconque, mais bien que la vérité soit conçue, elle ne « diffère en quoi que ce soit de l'*âkâça*... Il devrait « éveiller le mental (*citta*) jusqu'à la complète dissolu- « tion... Tous les *dharma* (apparences) sont exempts de « naissance et de mort. *Gaudapâda* suit alors une argu- « mentation dialectique qui nous rappelle celle de *Nâgâr-* « *juna ;* toutes les expériences (*prajñapti*) dépendent de « raisons, car, s'il n'en était pas ainsi, apparences et rai- « sons s'évanouiraient ensemble... Lorsque nous regar- « dons toutes les choses comme reliées entre elles par des « rapports, ces choses paraissent dépendre les unes des « autres, mais si nous les considérons au point de vue de « la réalité ou de la vérité, la raison cesse d'être raison ; « par conséquent, ni le mental, ni les objets appréhendés « par le mental n'ont jamais été produits, et ceux qui les « perçoivent comme subissant la loi de la production con- « tredisent en réalité la raison de la vacuité (*kha*). Il ap- « pert par là que ces doctrines sont empruntées soit au « *mâdhyamika-vâda,* soit au *vijñâna-vâda* qui ont été res- « pectivement exposés, le premier dans les *kârikâ de Nâ-* « *gârjuna,* le second dans le *lankâvatâra-sûtra,* autrement « dit, il est parfaitement inutile d'essayer d'en fournir la « preuve. *Gaudapâda* s'est assimilé tous les enseignements « bouddhiques du *çûnya-vâda* et du *vijñâna-vâda,* et il a « pensé qu'ils étaient aussi valables à l'égard de l'ultime « vérité que proclament les *upanisad.* Peu importe qu'il « ait été hindouiste ou bouddhiste, puisque nous avons la « conviction qu'il a éprouvé le plus profond respect pour « la personne et pour les enseignements du *Buddha* — « enseignements qui, à son avis, étaient aussi les siens... « Il n'a qu'incidemment émis la suggestion que la grande « vérité bouddhique de l'indéfinissable et de l'inexprimable « *vijñâna* ou vacuité s'appliquait également à *l'âtman* su-

« prême des *upanisad,* et il a ainsi ouvert la voie à une « renaissance des études oupanichadiques selon une orien- « tation specifiquement bouddhique... »

On trouvera plus loin, dans le corps de l'ouvrage, l'interprétation que nous donnons nous-même aux citations qui précèdent ; le professeur *Das Gupta* a interprété les *kârikâ* à sa manière, sans attacher la moindre importance aux commentaires de *Çamkara* ni à la *tîkâ d'Anandagiri ;* on doit en conclure que, du point de vue du professeur *Das Gupta, Çamkara* n'a pas su comprendre le sens des *kârikâ.* La tentative que le professeur *Das Gupta* a faite pour interpréter les *kârikâ* selon ses vues personnelles est, sans doute, la raison pour laquelle il prête à *Gaudapâda* des manières de voir que, selon nous, ce philosophe n'a pas même songé à exprimer. Le professeur *Das Gupta* s'efforce de démontrer que, selon toute probabilité, *Gaudapâda* a été bouddhiste ; nous devons donc présenter quelques objections à l'encontre des opinions qu'avance le professeur *Das Gupta.*

Il n'est pas du tout certain que *Gaudapâda* ait vécu après les philosophes bouddhistes : *Açvaghosa, Nâgârjuna, Asanga* et *Vasubandhu ;* certaines decouvertes récentes tendraient, au contraire, à prouver qu'il a vécu longtemps avant eux ; la question n'a pour nous qu'une valeur relative, et nous laissons le soin d'en disputer aux savants qui se consacrent à l'histoire de la littérature, mais il convient d'ajouter que la position et la conclusion de la philosophie de *Gaudapâda* diffèrent radicalement de celles des penseurs bouddhistes qui viennent d'être cités. On ne trouve, dans ses *kârikâ,* aucun indice qui permette d'affirmer que, vraisemblablement, il a été bouddhiste ; on y verrait plutôt des preuves positives qu'il n'a pas été bouddhiste. *Gaudapâda* lui-même, en des termes qui ne sauraient prêter à l'équivoque, proclame, par exemple, à la fin des *kârikâ* (IV/99) : « Cette façon de voir n'est pas celle du *Buddha !* » Et *Çamkara,* en commentant ce *çloka,* ajoute que l'essence de l'ultime Réalité, laquelle est une et unique, et exempte de multiplicité sous forme de percevant, de perçu et de perception, n'a pas été enseignée par le *Buddha* ! Certes, lorsque le *vijñâna-vâda* bouddhique réfute la réalité des objets extérieurs et qu'il affirme que tous les objets ne sont que de simples mouvements du mental (*manah-spandana*), il s'approche bien près de la pure Conscience des *upanisad,* mais la connaissance de l'*âtman* sans second — l'ultime

Vérité — on ne peut l'acquérir qu'en suivant la discipline préconisée par le *vedânta.* Nous croyons ainsi que la métaphysique bouddhique est très voisine de celle des *kârikâ,* de *Gaudapâda* — ce que corrobore d'ailleurs le commentaire de *Çamkara* sur les *çloka* 28 et 83 du chapitre IV.

Mais le professeur *Das Gupta,* pour prouver sa conclusion, ne peut invoquer que ses propres interprétations ! Or, si l'on étudie les *upanisad* et les *kârikâ* conformément aux six canons (*linga*) de l'interprétation correcte, savoir : le commencement et la conclusion (*upakrama* et *upasamhâra*), la répétition (*abhyâsa*), l'originalité (*apûrvatâ*), le résultat (*phala*), le panégyrique (*artha-vâda*) et la démonstration (*upapatti*), on ne manquera pas de s'apercevoir que les buts respectifs des *upanisad* et des *kârikâ* sont identiques puisque les *upanisad* et les *kârikâ* se proposent également d'établir le Soi sans second en tant que suprême Réalité, et, assurément, c'est en vain que l'on chercherait un enseignement de ce genre dans les écrits des philosophes bouddhistes.

Au commencement du chapitre IV des *kârikâ, Gaudapâda* adore — non pas le *Buddha* — mais *Nârâyana* — celui qui, au *badarikâçrama,* est l'objet d'un culte sous le symbole de l'Homme. Le terme : « *dharma* », employé par *Gaudapâda,* ne signifie pas « apparence », *dharma* a, au point de vue étymologique, le sens d'attribut, et l'attribut, d'après la philosophie du *vedânta,* ne diffère aucunement de la substance ; c'est ainsi que la chaleur et la lumière du soleil ne sont rien d'autre que le soleil lui-même. Ce terme est utilisé par *Gaudapâda* comme synonyme de *jîva,* et ce dernier — si on le considère en tant qu'attribut de *Brahman* — n'est pas différent de *Brahman.* Dans ses *kârikâ, Gaudapâda* a prouve avec un admirable talent que tous les *dharma* ou *jîva* sont identiques au *Brahman* sans second, et que, par conséquent — ils sont à jamais purs — à jamais resplendissants. *Gaudapâda* s'est servi du mot : « *dharma* » en y attachant une valeur particulière ; il l'a mis au pluriel en raison de la multiplicité des *jîva* telle qu'elle apparaît du point de vue de l'expérience relative ; or, il prétend que cela même que, du point de vue empirique, certains prennent pour d'innombrables *jîva,* n'est, en réalité, rien d'autre que le *Brahman* sans second. La comparaison du *dharma* et de l'*âkâça,* fondée sur la vacuité, est peut-être d'une recherche excessive ; le véritable point de ressemblance réside dans le fait que l'un et l'autre pénètrent toutes les choses — que l'un et l'autre sont purs

et de nature subtile, mais le *dharma* n'est réellement pas identique à l'*âkâça,* puisque nous savons que ce dernier, du point de vue empirique, inclut un élément d'insensibilité (*jada*). L'adoration qui se trouve au verset 2 du chapitre IV s'adresse — non pas au *Buddha,* comme le prétend le professeur *Das Gupta* — mais à *Nârâyana.*

La traduction du terme « *asparça-yoga* » comme « le contact du non-contact » ne présenterait aucune signification ; ce mot ne se rapporte certainement pas au *nirvâna,* ainsi que le suggère le professeur *Das Gupta.* Nous aimons mieux le traduire comme « le *yoga* qui n'est relié à rien »; en effet, le terme « *asparça* » signifie indépendance à l'égard de tout conditionnement ; il s'applique donc à *Brahman* — au *Brahman* sans second et à Lui seul ! Mais « *yoga* » veut dire « union » et, par conséquent, implique la dualité. *Gaudapâda* désigne par là le sentier de la connaissance qui est décrit dans les *kârikâ* et dans l'*advaita-vedânta* en tant qu' « *asparça-yoga* », puisque le mot *yoga* était déjà à son époque employé pour dénoter la démarche qui conduit à l'ultime Réalité ; dans la *bhagavad-gîtâ,* par exemple, « *yoga* » est utilisé en divers sens ; communément, ce mot signifie « *discipline* » ou « *sentier* ». Que cette méthode soit exempte de toute relation, les *kârikâ* en fournissent tout au long la démonstration éclatante ; l'ultime réalité enseignée dans les *kârikâ* et dans l'*advaita-vedânta* ne peut être tenue pour l'équivalent du *nirvâna,* si ce dernier mot dénote bien — comme le spécifient plusieurs auteurs bouddhistes — *l'extinction absolue de toutes choses,* bien qu'il soit douteux que le *Buddha* l'ait ainsi compris —. Le *Brahman* sans second, selon l'enseignement de l'*advaita-vedânta* (voir à ce sujet les chapitres II et III des *kârikâ*), est exempt de toute hostilité et de toute contradiction, puisque, d'après cette philosophie, *Brahman* existe seul à l'exclusion de quoi que ce soit d'autre, tandis que l'hostilité et la contradiction sont inhérentes à tous les systèmes dualistes.

Assurément. *Gaudapâda* a fait dans ses *kârikâ* un emploi fréquent du mot « *Buddha* », mais ce mot, contrairement à ce que le professeur *Das Gupta* paraît suggérer, ne se réfère pas au fondateur traditionnel du bouddhisme : il désigne ici le Connaisseur de la vérité.

On ne saurait considérer le mot « *agra-yâna* » qui figure au verset 90 du chapitre IV, comme synonyme de « *mahâyâna* » que si l'on se laissait séduire par une ressemblance trompeuse ; ce mot signifie « *prathamata*h », autrement

dit « en premier lieu ». S'il n'en était pas ainsi, le verset où figure le terme « *agra-yâna* » n'aurait vraiment aucun sens.

Le professeur *Das Gupta* émet le regret que *Gaudapâda* n'ait pas marqué quelque préférence pour une des diverses théories de la création. Or, l'auteur énumère dans l'*âgama-prakarana* (*çloka* 7-9) sept théories classiques auxquelles donnent leur appui ceux qui acceptent la création comme un fait. *Gaudapâda,* en parlant de ces théoriciens, dit qu'ils se livrent tous à de pures spéculations sur le processus de la création (*srsti-cintakâ*h). Libre aux hommes pour qui la création est réelle, de soutenir telle ou telle d'entre elles qui réponde à leurs préférences, mais aucune n'est capable de prouver, sur des bases rationnelles, la réalité de la création. *Gaudapâda* n'y trouve, pour sa part, aucun intérêt, et c'est du point de vue de l'ultime réalité qu'il discute la réalité de l'acte de la création. La création apparaît comme un fait aux yeux de ceux qui — tels des enfants — tiennent la connaissance empirique pour l'ultime vérité, mais *Gaudapâda,* tout au long de ses *kârikâ* et notamment au chapitre IV, démontre avec toute la clarté désirable que la catégorie de causalité ne saurait s'appliquer à l'*âtman* sans second ; la non-manifestation absolue (*ajâti*) est la seule vérité. Des siècles avant Hume et Bradley, *Gaudapâda* a prouvé qu'effectivement la causalité est sans fondement ; la création ne pourrait qu'indiquer un désir encore inassouvi de la part du Créateur ; s'il est vrai que l'ultime Réalité soit complète, parfaite, et qu'elle trouve en elle-même sa propre satisfaction (*âpta-kâma*), l'acte de la création ne saurait lui être attribué. Hegel s'inflige un démenti lorsqu'il affirme qu'une nécessité logique entraîne l'évolution de l'Absolu ; l'explication de Schelling d'après laquelle l'évolution de l'Absolu en ego et en non-ego ne peut être comprise que par une intuition d'ordre intellectuel, est pur mysticisme, sinon pure mystification ; ce n'est pas là une vérité rationnelle ! Mais s'il n'y a pas de création, comment expliquer la multiplicité de l'expérience dans l'univers ? — Au moyen d'une inexorable logique, *Gaudapâda* prouve que cette multiplicité empirique est la véritable nature de l'Etre resplendissant (*devasyaisa svabhâva*h). — Tout ce dont nous faisons l'expérience est le *Brahman* sans second et ce *Brahman* sans plus : « Tout cet univers est, assurément, *Brahman* ». — Seul existe le *Brahman* sans second. Ce serait vraiment chose comique et déplacée que diagnos-

tiquer la migraine pour le cas d'un homme décapité ! Si la multiplicité manifestée avait jamais existé, on pourrait, à bon droit, lui attribuer la naissance et la destruction, mais nous ne voyons la dualité que par la vertu de l'ignorance ; nous ne connaissons pas la véritable nature de la Réalité — de cette Réalité qui est le *Brahman* sans second; et l'ignorance (*mâyâ*) cesse d'exister du point de vue de la Réalité ; *mâyâ* n'est qu'une explication de la création à l'usage de ceux qui considèrent la création comme un fait; par conséquent, *Gaudapâda* résume ainsi sa philosophie : « Nul n'est en esclavage — nul n'est libéré : telle est la suprême Vérité ! » (II/32) — « Jamais *jîva* n'est ne ; une telle naissance est irréelle ; assurément, la suprême Vérité, c'est qu'absolument rien n'a jamais pris naissance ! » (III/48).

Certes, *Gaudapâda* dit bien que l'*âtman* est comme l'*âkâça,* mais la vacuité n'est pas ici le point de ressemblance ; il essaie, par ce procédé, de suggérer l'idée que l'*âtman* — tel l'éther est subtil, indivisible et qu'il pénètre tout. *Gaudapâda* a su reconnaître le caractère fallacieux du raisonnement dont *Nâgârjuna* s'est servi : la vacuité ou la négation ne saurait être le substrat de l'illusion ; qu'il s'agisse du mirage, du serpent ou de la pièce d'argent, l'illusion, pour prendre corps, doit reposer sur un substrat *positif :* désert, morceau de corde, débris de nacre. *Çamkara* critique fort à propos la position des nihilistes bouddhistes ; il y voit un manque de pénétration, car ces derniers — en dépit du fait même de la cognition ou de l'expérience — décrivent toute chose — y compris leur propre expérience — en tant que pure vacuité ; par conséquent, l'ultime Réalité n'est pas vacuité ou négation absolue. A défaut d'une réalité positive, nous serions incapables d'affirmer notre expérience relative ; une affirmation de ce genre n'a certainement pas une négation pour terme corrélatif. Si nos expériences quotidiennes ont deux attributs : celui d'affirmation et celui de négation, l'ultime Réalité, elle, est exempte de l'un et de l'autre, car ces deux attributs sont les caractéristiques inévitables du conditionné.

La traduction de la première ligne du verset 44 du chapitre III : « Il devrait éveiller le mental (*citta*) jusqu'à sa dissolution finale (*laya*) » ne rend pas la véritable signification du texte. *Gaudapâda* donne au terme « *laya* » le sens de sommeil profond ou de *samâdhi* yoguique ; le

samâdhi est, en effet, pour les mystiques du *yoga*, le témoignage suprême, tandis que, selon *Gaudapâda*, le *samâdhi* est un obstacle à la réalisation de la Vérité ; chercher sa satisfaction dans le *samâdhi* — c'est la preuve que le mental épuisé ne peut pousser son investigation plus avant; c'est parce que les yogins regardent le mental comme distinct de l'*âtman* qu'ils s'efforcent de le maîtriser en l'état de *samâdhi*, alors que *Gaudapâda* proclame que le mental lui-même est l'*âtman* sans second ; il n'y a donc pas lieu de le maîtriser. Le mental et les activités (*pracâra*) qui lui sont propres ne diffèrent en rien du *Brahman* sans second à jamais pur — à jamais libre — à jamais resplendissant ; l'homme du commun perçoit, par ignorance, la dualité de la relation de sujet à objet dans les opérations du mental, mais un Connaisseur de la Vérité voit *Brahman* sans second et *Brahman* seul, en tout être, en toute chose, et en toute action (*gîtâ*, IV/24). Aussi *Gaudapâda* met-il en garde l'aspirant contre le piège du *samâdhi* yoguique tel qu'il est décrit dans le passage précité. Voici d'ailleurs comment ce verset doit être compris : « Il (l'aspirant) devrait, par la pratique assidue de la discrimination, tirer le mental (de la torpeur) de *laya* (*samâdhi* ou sommeil profond) ». Dans le *samâdhi* selon le *vedânta*, on ne réalise pas la vérité en fermant les yeux ; on voit, au contraire, la Vérité, les yeux grands ouverts, quel que soit l'objet sur lequel les regards se portent. Un vedântin a d'ailleurs fait la description de ce *samâdhi* :

« Lorsque le pratiquant s'est affranchi de tout attachement à l'égard du corps, et qu'il a réalisé l'*âtman* suprême,
« Il fait l'expérience d'un genre de *nirvikalpa-samâdhi*, quel que soit l'objet sur lequel son mental se dirige. »

(*drg-drçya-viveka*, XXX).

Tous les *dharma*, d'après *Gaudapâda*, sont exempts de mort et de décrépitude (IV/10). Le professeur *Das Gupta* — comme nous l'avons déjà montré — traduit « *dharma* » en donnant à ce terme un sens erroné : celui d'apparence. Or, il est évident que l'apparence est assujettie à la disparition, c'est-à-dire à la mort et au déclin. *Gaudapâda* fournit, en effet, une définition pertinente de l'apparence et de l'illusion ; il déclare que c'est ce qui n'existe ni au commencement ni à la fin (II/6). Une apparence quelconque n'est perçue par l'*âtman* qu'aussi longtemps que dure la

condition particulière du mental qui a fait surgir cette apparence. On ne peut dire que le *dharma* est exempt de mort et de décrépitude que si *dharma* signifie *jîva,* lequel est identique au *Brahman* sans second.

Nous doutons fort que la traduction du *çloka* 24 du chapitre IV que propose le professeur *Das Gupta :* « Toute expérience dépend de raisons (*sa-nimittatva*) » soit correcte ; ce *çloka* développe le point de vue de l'adversaire (*pûrva-paksa*) qui affirme, lui, la réalité des objets extérieurs ; l'adversaire prétend que toutes les expériences subjectives ont leur cause — il ne dit pas « raison » — dans les objets extérieurs, car, s'il n'en était pas ainsi, l'expérience serait dénuée de toute diversité ; en outre, puisqu'on ne saurait expliquer congrûment la peine ou le plaisir que nous ressentons, *Gaudapâda,* dans le *çloka* qui suit, réfute l'opinion des réalistes au moyen des arguments des idéalistes bouddhistes ; il dit : « Si l'adversaire prétend que c'est le monde extérieur ou les objets qui créent l'idée subjective, nous lui posons cette question . Quelle est donc la cause du monde extérieur ou des objets ? » Or, le réaliste n'est pas en état de désigner une telle cause ; par conséquent, l'argument de causalité qui repose sur cette expérience se trouve ainsi ruiné. La position du vedântin est résumée dans la constatation ci-après : l'argument tiré de ce que l'on appelle la « cause extérieure » (autrement dit, les objets extérieurs), n'a aucune valeur ; un connaisseur de la vérité ne voit aucun objet qui soit autre que les idées lesquelles — identiques au mental — ne diffèrent en rien du *Brahman* sans second.

Au verset 28 du chapitre IV, *Gaudapâda* réfute également les idéalistes bouddhistes (*vijñâna-vâdin*) ; il cite l'opinion de ces derniers pour combattre la théorie réaliste d'après laquelle la conscience serait transitoire, sujette à la naissance et à la mort, et caractérisée par la souffrance. *Gaudapâda* déclare que ceux qui considèrent le mental comme asservi à la naissance et à la mort, etc... sont, en réalité, semblables à l'ignorant qui chercherait à découvrir dans le ciel l'empreinte de pattes d'oiseaux. Il s'ensuit que la traduction de ce verset, selon l'interprétation du professeur *Das Gupta,* ne semble pas correcte.

Le professeur *Das Gupta,* nous l'avons vu, essaie de prouver que *Gaudapâda* a fait de très larges emprunts aux

conceptions des philosophes bouddhistes ; la critique et l'appréciation auxquelles il se livre à propos des *kârikâ,* paraissent donc être entachées de préjugés ; admettons que *Gaudapâda* se soit assimilé tous les enseignements bouddhiques du *çûnya-vâda* et du *vijñâna-vâda* — il ne conviendrait cependant pas d'y voir la preuve que ce philosophe ait pensé que ces derniers enseignements étaient en accord avec l'ultime Vérité proclamée par les *upanisad.* Bien que, par exemple, *Madhusûdana Sarasvatî* et *Vâcaspati Miçra* se soient assimilé tout le système de pensée du *nyâya,* nous n'avons pour autant pas le droit d'affirmer que les vues du *nyâya* sont en accord avec la vérité établie dans l'*advaita-siddhi* ou *bhâmatî !* — Tout philosophe, digne de ce nom, étudie les systèmes de pensée de son époque ; il peut emprunter à tel ou tel d'entre eux une série d'arguments pour donner plus de clarté à sa propre explication ; *Çamkara* lui-même ne s'en est pas privé, mais ce serait trahir la vérité qu'appeler *Çamkara* un bouddhiste déguisé (*pracchanna bauddha*), ainsi que certains des dualistes l'ont affirmé. Nulle part dans les *kârikâ* nous n'avons vu que *Gaudapâda* ait déclaré qu'il fût, lui, un fidèle du *Buddha,* le fondateur du bouddhisme. Nous acceptons fort bien que *Gaudapâda* ait eu un profond respect pour le *Buddha,* mais tout Hindou, tout sincère ami de la vérité, entretient en lui-même un sentiment de ce genre envers le Compatissant ; est-ce une preuve qu'il accepte du même coup ce qu'ont enseigné le *Buddha* et le bouddhisme ? En fait, les Hindous ont reconnu depuis des siècles et ils reconnaissent encore le *Buddha* comme une des grandes Incarnations (*avatâras*) de *Visnu* — au même titre que *Râma* et que *Krsna,* mais, certes, *Gaudapâda* ne suggère pas incidemment que la grande vérité bouddhique de l'indéfinissable et de l'inexprimable vacuité ou *vijñâna* soit en parfait accord avec l'*âtman* suprême des *upanisad* ; avancer une telle assertion serait dénaturer la signification véritable des *kârikâ.* D'autre part, *Gaudapâda* déclare avec force (IV/28) qu'il accepte les conclusions des bouddhistes *vijñâna-vâdin,* mais ce n'est que pour réfuter la position des réalistes qui affirment, pour leur part, la réalité des objets extérieurs ; ni les *vijñâna-vâdin,* ni les *çûnya-vâdin* n'ont quoi que ce soit à dire à l'égard de l'*âtman* sans second, lequel ne peut être réalisé que si l'on suit avec toute la rigueur requise la démarche que l'*advaita-vedânta* — et l'*advaita-vedânta* seul — a exposée. *Gauda-*

pâda critique d'ailleurs — chaque fois que l'occasion s'en présente — les vues du *mâdhyamika,* lequel aboutit au nihilisme intégral. De ce qui précède, nous pouvons conclure que l'appréciation que donne le professeur *Das Gupta* dans son « Histoire de la philosophie de l'Inde », au sujet de *Gaudapâda* et de ses *kârikâ,* ne porte pas la marque d'un jugement impartial.

Le professeur *Radhakrishnan* fait connaître son opinion sur la philosophie de *Gaudapâda* dans son ouvrage réputé : « La Philosophie de l'Inde » (volume II, pages 452-465) ; il pense que l'emploi de certains termes qui se rencontrent dans les *kârikâ,* dénote l'influence que le bouddhisme a exercée sur cet auteur ; nous avons émis notre avis sur ce dernier point, en combattant les remarques du professeur *Das Gupta.* On peut aussi rappeler ici que *Gaudapâda* et *Çamkara* ont tous deux une prédilection pour la méthode qui consiste à opposer l'une à l'autre deux écoles de pensée, afin de prouver, en fin de compte, qu'elles sont également insoutenables. Mais ne pourrait-on pas trouver, disséminées dans les *upanisad,* les conclusions auxquelles sont parvenus les philosophes bouddhistes eux-mêmes? Aurions-nous le droit d'en tirer d'autre conclusion que la suivante : à ce moment, certains termes du langage philosophique étaient la propriété commune de la pensée hindoue. De nos jours, nul ne songerait à reprocher à un philosophe d'employer des arguments empruntés à la science moderne, soit afin de réduire au silence ses détracteurs, soit afin d'établir sa propre position.

Le professeur *Radhakrishnan* dit que *Bâdarâyana* et *Çamkara* affirment tous deux en termes explicites qu'il y a une différence indéniable entre l'expérience onirique et l'expérience éveillée, et que cette dernière dépend de l'existence des objets. D'après *Gaudapâda,* il n'existe, du point de vue de l'ultime réalité, aucune différence entre ces deux états ; c'est ainsi que l'on tente de faire ressortir un désaccord entre le système de *Gaudapâda* et celui de *Çamkara* ; mais voici l'explication du professeur *Radhakrishnan* : « Chez *Gaudapâda,* la tendance négative est plus prononcée que la tendance positive, alors que chez *Çamkara,* les deux tendances se font à peu près équilibre ». Nous ne partageons pas cette manière de voir . *Çamkara,* dans ses commentaires sur les *brahma-sûtra,*

établit — on doit le reconnaître — une distinction entre l'état de rêve et l'état de veille, mais il s'en tient alors au point de vue empirique. Nous n'avons pas connaissance que, du point de vue de l'ultime réalité, il ait déclaré que ces deux états fussent réels ! — *Gaudapâda*, lui aussi, admet, sur le plan empirique, les deux états de veille et de rêve, car, ici, nos expériences sont associées à la présence ou à l'absence des objets extérieurs (IV/87); toutefois, le *çloka* suivant indique que l'ultime réalité est celle en quoi il n'y a plus ni objet, ni idée de faire une expérience ; nous ne voyons réellement pas la plus légère différence entre la pensée de *Çamkara* et celle de *Gaudapâda*. S'il en avait été ainsi, *Çamkara* n'aurait pas consacré un commentaire aux *kârikâ* et, en expliquant ces mêmes *kârikâ*, il ne montre à aucun moment qu'il soit en désaccord avec les conceptions de *Gaudapâda*. On ne peut non plus prétendre que les opinions de *Çamkara*, telles qu'elles sont exposées dans les *kârikâ*, présentent une divergence quelconque avec celles qu'il développe dans les commentaires sur les *upanisad*, les *brahma-sûtra* et la *gîta*. La critique la plus perspicace n'a pas encore été capable de découvrir la plus faible variation dans les écrits de *Çamkara !*

Au sujet de la philosophie de *Gaudapâda*, le professeur *Radhakrishnan* fait la remarque suivante : « L'idée générale qui inspire toute l'œuvre de *Gaudapâda*, savoir : « l'esclavage et la délivrance, l'âme individuelle et le monde « sont aussi irréels les uns que les autres, amène le critique enclin au sarcasme à se demander si une théorie « qui n'a rien de mieux à dire qu'une âme irréelle s'efforce, en un monde irréel, d'échapper à un esclavage « irréel pour atteindre un « souverain bien » irréel, ne « serait pas, elle aussi irréelle ! C'est une chose de déclarer que le problème de l'existence — problème qui peut « se formuler comme suit : « Comment l'immuable réalité « s'exprime-t-elle en un univers changeant sans rien perdre « de sa nature essentielle » – est un mystère impénétrable, mais c'en est une autre toute différente d'abolir « tout cet univers changeant, comme s'il ne s'agissait là « que d'un simple mirage ! — Si nous avons à participer « au jeu de la vie, nous ne pourrons tenir correctement « notre place tant que nous entretiendrons en nous la « conviction que ce jeu n'est que pour la galerie et que les « prix qu'on y gagne sont en monnaie de singe ! Aucune

« philosophie ne saurait suivre une telle théorie jusque
« dans ses conséquences les plus lointaines, et, en même
« temps, se tenir pour satisfaite. Au reste, voici la condam-
« nation la plus sévère de ce système de pensée : nous se-
« rions dans l'obligation d'exercer notre activite sur des
« objets dont, à tout instant, nous nierions théoriquement
« l'existence et la valeur. Le monde peut être un fait mys-
« térieux et inexplicable ; cela prouve simplement qu'il
« y a quelque chose d'autre qui, tout à la fois, enveloppe et
« outrepasse le monde, sans impliquer toutefois que ce
« monde n'est, en fin de compte, qu'un rêve... ! »

La difference capitale entre l'*advaita-vedânta* et les autres systèmes est que le premier ne voit aucune raison de croire en la réalité du processus du devenir, alors que les autres ont foi en l'évolution, la création et la manifestation qu'ils considèrent comme réelles. Certains philosophes advaïtiques, afin d'expliquer le fait de la multiplicité manifestée (laquelle est perçue), ont recours à la théorie des apparences (*vivarta-vâda*) selon laquelle *Brahman* apparaît en tant qu'univers, sans perdre pour autant sa véritable nature ; il en va ici comme pour la corde qui apparaît en tant que serpent ; mais, bien que d'autres écoles donnent au processus du devenir une interprétation différente, aucune de ces explications ne peut être acceptée par la raison. *Gaudapâda,* à l'aide d'une inexorable logique, réfute la réalité de la causation dans le chapitre IV des *kârikâ,* et établit l'*ajâta-vâda,* théorie selon laquelle *Brahman* — ou la Réalité — n'est jamais devenu l'univers. Nul ne sera jamais capable de percer à jour ce mystère apparent : comment l'unité devient-elle la multiplicité, puisque la multiplicité n'existe réellement pas.

Gaudapâda et *Çamkara* tiennent compte, tous deux, de ceux qui croient en la réalité des objets extérieurs ou de la multiplicité manifestée, parce qu'ils perçoivent ces objets par l'instrument de leurs organes sensoriels ou encore parce qu'ils restent attachés aux fonctions qu'ils ont à remplir dans l'existence (IV/42) ; ces deux philosophes poussent la générosité jusqu'à dire que les imperfections qui peuvent amener un homme à croire en la réalité des objets extérieurs n'ont véritablement aucune importance. Si ces réalistes éprouvent le sincère désir d'atteindre la vérité, ils ne manqueront pas de s'apercevoir tôt ou tard que la causalité ou la dualité ne peut s'appliquer à l'*âtman* sans

second (IV/42). Les hommes, pour la grande majorité, sont incapables de faire usage de la discrimination et, assurément, l'expérience relative leur suffit. Eh bien, qu'il en soit ainsi ! Mais le philosophe, lui, qui s'appuie sur la discrimination entre le réel et l'irréel, est décidé à découvrir la vérité — l'ultime Réalité —, même s'il doit — en cours de route — reconnaître que les paillons et les oripeaux de la perception sensorielle n'ont pas d'existence réelle. L'homme qui ne sait pas discriminer entre, tête baissée, dans le jeu de la vie, et il considère comme réelle toute expérience ; il remporte alors le prix qui correspond à cette expérience ; le philosophe, pour sa part, s'aperçoit que ce qu'on appelle le jeu de l'existence n'est rien d'autre qu'une représentation d'ombres chinoises, et que tous les prix qu'on y gagne sont en monnaie de singe. N'est-ce pas d'ailleurs la conviction à laquelle aboutissent tous les esprits réfléchis quand, dans la maturité de la pensée, ils se tournent vers le passé pour prendre une vue d'ensemble de toutes leurs expériences !

Il y a deux manières de tirer plaisir d'une représentation théâtrale : on peut y participer en tant qu'acteur, mais on peut aussi en demeurer le spectateur. L'acteur joue le rôle qui lui a été assigné, et il s'identifie avec ce personnage ; il considère alors la représentation comme réelle. On ne saurait dire de lui qu'il en jouit effectivement, tandis que le spectateur qui regarde le spectacle sans s'y laisser prendre sait que la représentation est illusoire : c'est lui qui en tire le maximum de plaisir.

L'existence des objets exterieurs repose sur la croyance que ces objets existent (IV/75). Personne n'a encore pu démontrer rationnellement que les choses aient une existence indépendante du mental qui les perçoit. La « chose-en-soi » de Kant est, elle-même, une pure hypothèse qui est fondée sur la croyance en la causalité. En présentant la chose-en-soi, laquelle réside au delà des catégories du temps, de l'espace et de la causalité, comme la cause du phénomène, Kant se contredit lui-même ; la simple croyance en l'existence des objets extérieurs ne suffit pas à prouver l'existence de ces objets ; même dans le langage courant, on dit que « tout ce qui brille n'est pas or ». Les matériaux les plus communs : le foin, le bois et le chaume du monde s'avèrent irréels lorsqu'on les soumet à l'épreuve du raisonnement philosophique. Un philosophe ne va certainement pas à l'encontre de la raison en pour-

suivant la vérité, et en démontrant que le jeu de la vie auquel il participe n'est qu'une simple représentation, et que les prix qu'on y gagne sont en monnaie de singe. Chacun d'entre nous — en de rares instants de discrimination et de réflexion — n'a pas manqué d'en venir à cette conclusion : « Le monde n'est qu'un rêve ! » En définitive, nous en arrivons à rejeter nos dernières illusions, et nous découvrons alors que nous nous occupons de choses qui n'ont réellement pas d'autre valeur que celle de l'apparence. Certes, on sera fort désappointé si l'on étudie l'*advaita-vedânta* dans l'espoir d'y trouver le moyen de jouir encore mieux de ces plaisirs qui relèvent de la relation de sujet à objet, laquelle repose tout entière sur la dualité de l'existence ! Le seul but du *vedânta* est de rompre le charme qui envoûte le mental, car le mental a été, en quelque sorte, hypnotisé par la croyance en la réalité du monde extérieur ; la seule satisfaction positive sur laquelle un vedântin soit en droit de compter, c'est qu'il ne sera plus abusé par l'ignorance — cette ignorance qui prête à l'irréel et au semblant les couleurs du réel, car, dans le langage de *Çamkara*, la connaissance de la réalité détruit l'appétit que l'aspirant pouvait auparavant ressentir à l'égard des objets extérieurs, de même que la connaissance du débris de nacre dissipe l'illusion qui faisait percevoir une pièce d'argent. Une telle connaissance semblera chimérique pour ceux qui restent encore attachés au clinquant et aux colifichets du monde ainsi qu'aux prix qu'on y gagne, mais pour celui qui cherche la Vérité, elle possède une valeur inestimable !

Le professeur *S. Radhakrishnan* paraît aussi suggérer que *Çamkara* pense que l'expérience éveillée est plus réelle que l'expérience onirique. Il se peut que, du point de vue de l'homme du monde, une telle opinion soit exacte ; on dit, en effet, que la distinction entre la réalité de l'état de veille et l'irréalité de l'état de rêve dépend des organes sensoriels lesquels, apparemment, indiquent la réalité. Nous créons ainsi, sur le plan de l'existence relative, un système de références qui est erroné, et nous tenons alors toute une série d'expériences pour plus réelle qu'une autre. Mais *Çamkara* a-t-il jamais dit que les expériences de l'état de veille fussent réelles du point de vue de l'ultime Réalité ? — Qu'il s'agisse du rêve ou de la veille, toutes les expériences deviennent possibles dès que nous croyons que l'acte de création est réel. — Que pense donc *Çamkara* de la créa-

tion ? — Quand l'adversaire (*pûrva-paksin*) essaie de relever des contradictions entre les diverses explications que fournissent les *veda*, *Çamkara* déclare en plusieurs passages, par exemple dans l'introduction au chapitre IV de l'*aitareyopanisad :* « A propos de la création et des différentes histoires qui en expliquent le processus, la seule « vérité que l'on se propose de transmettre au disciple, « c'est la réalisation de l'*âtman ;* le reste n'est qu'une sé« duisante figure de langage ; nous ne saurions y voir une « faute quelconque. Il est plus vraisemblable que le Sei« gneur omniscient et omnipotent a — tel un magicien — « déployé toute cette illusion pour rendre plus accessible « l'explication ou la compréhension, puisque les histoires « — si erronées qu'elles soient — peuvent être aisément « comprises par tous les hommes. On sait très bien qu'au« cune histoire ne fera jamais accéder à la vérité (puis« qu'elles sont toutes inexactes), et il est établi dans les « *upanisad* que la fin à atteindre par la notion de l'unité « du Soi réel est l'immortalité. » En quoi ce dernier passage diffère-t-il de l'opinion professée par *Gaudapâda* à l'égard de la création ? Ce philosophe a dit, en effet : « Le « déploiement de la création tel qu'il est décrit à l'aide « d'illustrations fournies par la terre, le fer et les étin« celles, etc... a une tout autre signification ; ce ne sont « que des moyens employés pour permettre la réalisation « de l'unité de l'Etre. Et là il n'y a plus l'ombre d'une dis« tinction ! » (III/15).

Est-il vrai que le *vedânta* incite l'homme à l'inaction et le conduise au pessimisme ? — Nombreux sont les critiques qui, tant en Orient qu'en Occident, ont prétendu que la philosophie de l'*advaita* transformait l'aspirant en rêveur et faisait de lui un spectateur qui se complairait dans les nuages ! C'est une compréhension fort inexacte du *vedânta* ! Cette philosophie n'enseigne certainement pas à s'évader du monde ni à se réfugier au fond d'une grotte ou sous les arbres de la forêt. On a souvent dépeint sous un jour poétique le sage qui mène une existence érémitique, à l'écart de la foule des insensés — loin de conflits sans noblesse — mais une telle description n'est pas conforme à la vérité ! *Çamkara* — le lion du *vedânta* — et le *Swâmi Vivekânanda* — le modèle accompli des vedântins, selon l'expression du professeur James — ont vécu dans la période moderne, au milieu des hommes ; ils ne s'en sont pas moins livrés à

de prodigieux efforts pour relever le sort de leurs semblables ; ils ont consacré leur existence à l'amélioration de la société ; le *vedânta* est étranger au pessimisme, à l'optimisme et à toute étiquette similaire ; il a pour unique fonction d'enseigner la vérité. Si la réalisation de la vérité se dressait comme un obstacle au progrès de l'homme, c'est alors que l'on pourrait, à juste titre, accuser le *vedânta* d'être l'ennemi du progrès. Rien d'étonnant ne surviendrait sur cette terre si l'humanité tout entière était convertie à l'hindouisme, au christianisme, au bouddhisme, à l'islamisme ou à toute autre religion, mais assurément une ère merveilleuse s'ouvrirait si une douzaine d'hommes et de femmes réussissaient à percer les murs épais de leur église, de leur temple ou de leur mosquée, et réalisaient la Vérité. Et cette Vérité n'est pas non plus le monopole de l'anachorète, du misanthrope ou du penseur fanatique ; les anciens r*si* des *upanisad* ont respiré l'air pur de la vérité : ils ont chanté le chant de la liberté et savouré la joie de vivre selon l'Esprit. Ils ont révélé la plupart de leurs plus hauts enseignements au milieu de la foule qui se pressait autour des trônes. Le message de la *gîtâ* — ce remarquable vademecum du *vedânta* — a été proclamé sur le champ de bataille, là où l'on doit faire face aux réalités les plus hideuses de la vie — là où l'on doit combattre ! Et *Arjuna*, après avoir réalisé la vérité védântique, ne s'est pas détourné du monde ; il s'est ceint les reins, et, avec une nouvelle vigueur, s'est acquitté de son devoir particulier. Lorsque *Çrî* K*rsna* lui eut imparti les suprêmes instructions, *Arjuna* répondit : « Elle vient de se dissiper l'illusion dont j'étais victime ! Par Ta grâce, ô K*rsna*, j'ai recouvré la mémoire de ma véritable nature et maintenant rien ne saurait plus m'ébranler. Tous mes doutes se sont évanouis ; je vais exécuter Tes commandements [1] » Alors, il plonge au fort de la mêlée, prend part au combat, et fait face avec courage à ses obligations.

La renaissance de la vie de l'Inde sous ses divers aspects : politique, social, matériel, esthétique ou religieux a toujours suivi la restauration de la vérité advaïtique dans sa gloire originelle ; les *upanisad*, la *gîtâ*, le *Buddha*, *Çamkara* et *Râmakrichna* apparaissent ainsi à la crête de ces vagues puissantes que, tour à tour, a soulevées la renaissance de l'Inde. La forme a pu changer selon les époques;

c'est la même vérité essentielle du *vedânta* que tous les grands Maîtres ont annoncée au monde !

La plus grande tragédie de la vie consiste à penser qu'aucune action n'est possible si l'on ne croit pas à la dualité et à la relation de sujet à objet ; les hommes s'imaginent, en effet, qu'ils seraient incapables d'agir s'ils perdaient la conscience d'être le sujet ou l'agent ; d'autre part, l'égoïsme, la mesquinerie, la jalousie, la passion, etc... qui se manifestent dans notre comportement habituel, sont dus à la croyance en la relation de sujet à objet. Les plus hauts exploits qui ont transformé le sort de l'humanité ont été accomplis par ceux en qui le sens du moi était aboli. *Çrî Krsna* déclare dans la *gîtâ* : « Celui qui est affranchi de toute notion du moi – dont l'intelligence n'est plus affectée par le bien ni par le mal — celui-là a beau donner la mort à d'autres hommes, en réalité, il ne tue pas, et l'action ne l'enchaîne pas ». L'artiste se montre sous son meilleur jour lorsqu'il ne fait plus qu'un avec son art. *Çrî Râmakrichna,* en se livrant à son ministère spirituel, n'a jamais eu l'idée d'agir par lui-même ; il disait : « Faites votre travail, mais ayez toujours dans la poche la connaissance du *vedânta !* »

Est-il possible de s'appliquer à quelque œuvre que ce soit — ce qui implique toujours le ternaire : percevant, perçu et perception — si l'on est établi en *Brahman* sans second ? Il peut y avoir là une contradiction d'ordre logique ou psychologique. mais, du point de vue métaphysique, la position trouve en elle-même sa justification complète. Si l'on poursuit la vérité métaphysique sans l'ombre d'un intérêt personnel, on voit ce monde de multiplicité et, tout ensemble, on sait que ce monde est. le *Brahman* sans second, pur, libre et à jamais resplendissant. Un connaisseur de la vérité peut donc se mouvoir et agir comme un homme ordinaire — comme lui, ressentir la soif et la faim — comme lui, céder au sommeil quand la fatigue se fait sentir ; il éprouve aussi un sentiment de compassion envers les souffrances d'autrui et il s'efforce d'y porter remède, mais, tout ensemble, il ne voit que le *Brahman* sans second — toujours pur et toujours libre. *Çrî Krsna* dit dans la *gîtâ* : « Le sacrifice tout entier est *Brahman* ! Le beurre clarifié est *Brahman* ; il est versé par *Brahman* dans le feu de *Brahman.* — Et celui qui voit *Brahman* jusque

dans l'action — celui-là atteint le *Brahman* sans second » (IV/24).

Nous admettons que cette position soit difficile à comprendre tant que l'on n'est pas familiarisé avec le *vedânta*. Et *Gaudapâda* dit justement : « Le monde n'a connu qu'un petit nombre d'êtres dont l'intelligence était si haute qu'ils sont toujours demeurés inébranlables en leur conviction à l'égard du *Brahman* non-créé et indivisible. L'homme du commun ne saurait les comprendre ni comprendre leur comportement » (IV/95). *Gaudapâda* admet lui-même que les enseignements des *kârikâ* sont, selon ses propres expressions, « très profonds » (*atigambhîra*) et « très difficiles à saisir » (*durdarça*) (IV/100).

Bien souvent, de superficiels critiques ont demandé comment les enseignements du *vedânta* pourraient s'adapter à notre train de vie, si l'on nous apprenait à penser constamment à l'irréalité du monde. Comment la vérité du *Brahman* sans second, que proclament les *upanisad*. peut-elle nous aider à travailler au progrès de l'individu ou de la communauté ? Certes, le *vedânta* ne nous est d'aucun secours pour porter de l'eau à notre moulin ; certes, le *vedânta* ne nous montre pas comment nous devons agir pour développer en nous la capacité de jouir des plaisirs que nous tirons des objets physiques. Le *vedânta* nous enseigne à jouir du monde lorsque nous en avons réalisé la véritable nature ; embrasser le monde tout entier une fois qu'on a réalisé le monde en tant que *Brahman* sans second — voilà ce qui procure la sérénité que l'entendement ne saurait appréhender. Le sage dit à ce sujet dans l'*içopanisad* : « Tout ceci (tout cet univers) — tout ce qui se meut sur cette terre — on devrait le réaliser comme enveloppé par le Seigneur (l'*âtman*). — Jouis donc du monde, après avoir renoncé (aux noms et aux formes), mais ne convoite pas la propriété d'autrui (car toute propriété est illusoire) ! » — Est-ce que par là le *vedânta* nous enjoint réellement de nier le monde ? — Il suffira d'étudier les présentes *kârikâ* pour comprendre qu'il n'y a, en fait, rien à nier, rien à ajouter. Ce qui existe ne saurait être non-existant ; or, *Brahman* seul existe, et c'est Lui qui persiste en chaque acte de cognition ; noms, formes, relations sont illusoires, puisqu'ils changent et qu'ils se contredisent mutuellement. Le *vedânta* nous apprend à réaliser que le monde est *Brahman* et à ne plus faire qu'un avec

Brahman ; le *vedânta* nous apprend à voir *Brahman* partout — même en ce que nous appelons « illusion »; jamais une illusion ne saurait être réelle ; elle n'est perçue qu'en raison de notre propre ignorance. Le vedântin ne nie donc pas le monde, car le monde — étant *Brahman* — ne peut être nié ; le *vedânta* invite l'aspirant à saisir la véritable nature du monde. Ainsi que nous venons de l'exposer, un connaisseur de la Vérité exécute son travail et accomplit son devoir dans le monde ; c'est la connaissance de la vérité qui fait que son attitude à l'égard du monde diffère de celle de la multitude ; là où l'ignorant voit le *non-Brahman*, le *jñânin* réalise *Brahman* sans plus ; le *jñânin* exerce correctement son intelligence, et, ensuite, dans son comportement, il utilise les mêmes organes sensoriels envers les mêmes objets extérieurs ; en tout être et en toute chose, il voit le *Brahman* sans second.

Fréquemment, on entend dire en Occident que le *vedânta* est panthéiste ou idéaliste ; de nombreux critiques ont, à l'etranger, caractérisé le *vedânta* comme la « théorie de l'illusionnisme » ; ils n'ont considéré la vérité védântique que du point de vue de la relativité, mais, du point de vue de l'ultime réalité, le *vedânta* n'est pas « idéaliste », car il n'admet pas, à la manière de Platon, la multiplicité des objets extérieurs illusoires et la réalité des idées. Et le *vedânta* n'enseigne pas non plus, à l'instar des bouddhistes idéalistes, que les idées qui seules sont réelles naissent, meurent et possèdent toutes les caractéristiques de la souffrance. La vérité védântique est différente du dualisme de Kant, lequel établit une distinction entre le noumène et le phénomène. Berkeley prétend que tous les objets extérieurs ne sont que des idées dans le mental du percevant, et que c'est Dieu, ou le Mental cosmique, qui projette toutes ces idées. Le *vedânta* déclare que Dieu, lui aussi, est une idée, et qu'on ne saurait prouver que la multiplicité des idées et la relation que ces idées ont entre elles, fussent réelles. Le *vedânta* n'est assurément pas panthéiste, puisqu'il ne reconnaît aucun Dieu indépendant du Soi lequel est l'univers. Le *vedânta* nie la causalité du point de vue le plus élevé et frappe de nullité tout le processus du devenir. Le *vedânta*, avec Hegel, proclame que la Réalité est pensée pure, mais nie l'évolution de l'Absolu. Bradley reconnaît que le temps, l'espace et la relation causale ne peuvent s'appliquer à l'Absolu, mais, parallèlement, il affirme qu'en « quelque manière », l'Absolu devient la multiplicité manifestée. *Gauda-*

pâda rejette l'évolution et le devenir pour ce qui concerne l'*âtman*.

La conclusion du *vedânta* peut être résumée en quatre mots : « Tout ceci est *Brahman* ». Seul existe le *Brahman* sans second ; il n'y a pas de *jîva* à qui puissent être attribuées la naissance et la mort ; et si nous voyons naître ou mourir les *jîva*, c'est parce que nous ignorons la nature de la Réalité ; mais cette ignorance — elle non plus — n'est pas réelle (IV/58). Les *jîva*, de toute éternité, sont sérénité parfaite ; ils sont, en leur essence, non-créés et indestructibles ; tout ceci est le *Brahman* non-ne et resplendissant (IV/93). — Et puisque les *jîva* sont essentiellement toute pureté, ils sont à jamais exempts de toute obstruction, puisque les obstructions n'existent réellement pas. Ils sont donc, à tout jamais, purs et libres (IV/98). — Et comme *Brahman* seul existe, il n'y a en ce monde rien de bon à accepter — rien de mauvais à rejeter.

Les enseignements de *Gaudapâda* ne peuvent être profitables qu'aux aspirants qui possèdent les quatre qualifications qu'exige la discipline philosophique (*sâdhanâ-catustaya*), savoir : la discrimination, le renoncement, la maitrise de soi et un désir irrésistible de réaliser la Vérité. Tout homme qui entreprendra « en amateur » l'étude des *kârikâ*, n'y trouvera que confusion, et courra le risque de s'égarer. *Gaudapâda* a traité les problèmes de la philosophie selon la méthode scientifique des temps modernes ; le lecteur attentif découvrira dans les *kârikâ* la solution des problèmes principaux tels que la perception, l'idéalisme, la causalité, la vérité, la réalité, etc...; chaque *kârikâ* exige un effort de réflexion avant d'être compris et apprécié correctement, mais les *hommes aiment mieux mourir que penser !* Les *kârikâ* de *Gaudapâda* ont sensiblement rehaussé l'éclat et la valeur de la *mândûkyopanisad*.

Nous ne connaissons pas de traduction anglaise de la *mândûkyopanisad* avec les *kârikâ* et les commentaires de *Çamkara* autre que celle de *Manilal N. Dvivedi* publiée en 1894. Pour la plus grande partie, cette traduction est méritoire, et nous l'avons consultée en préparant la nôtre. Nous avons senti la nécessité de fournir des explications détaillées pour que le lecteur moyen puisse saisir la signification réelle des *kârikâ* et des commentaires de *Çamkara* ; nous nous sommes donc efforce d'en rendre le sens accessible en rédigeant des notes abondantes.

Nous exprimons ici notre profonde reconnaissance envers *M. V. Subrahmanya Iyer,* secrétaire archiviste en retraite de l'université de Mysore, qui nous a expliqué la philosophie abstruse des *kârikâ.* M. *Iyer,* ce courageux penseur, nous a enseigné que la philosophie ne saurait plus, de nos jours, s'enfermer dans une tour d'ivoire — ce paradis chimérique. Elle doit s'exposer à terrain découvert et résister au souffle mordant de la raison critique — comme le font les sciences exactes. La philosophie, ainsi que la science, s'intéresse au premier chef à la vérité raisonnée ou rationnellement démontrable ; elle ne doit pas dépendre exclusivement de la vision mystique, de la tradition ou de l'autorité. La graine qui s'épanouit en vision peut être un présent des dieux, mais le soin de la cultiver pour qu'elle produise un fruit nourrissant est l'indispensable fonction de la pensée qui doit ainsi se livrer à des investigations ardues d'ordre scientifique et d'ordre rationnel. M. *Subrahmanya Iyer* a droit à un autre titre de gratitude de notre part ; il a révisé tout cet ouvrage alors qu'il était encore à l'état de manuscrit, et il a accepté de s'en porter garant lorsque nous le publierions.

Et par-dessus tout, nous ne saurions exprimer en termes adéquats la vive reconnaissance que nous éprouvons à l'égard du distingué souverain de Mysore, Son Altesse le *Mahârâja Çrî Krishnarâja Wadiyar Bahadur* IV. — Non seulement ses connaissances en matière de philosophie, mais sa vie exemplaire de philosophe sont devenues proverbiales tant dans son propre Etat que dans l'Inde tout entière. Les jours que nous avons passés en respirant l'atmosphère spirituelle qui s'est formée autour du temple sur la *Camundi* — colline au pied de laquelle est située la célèbre et pittoresque capitale de Son Altesse — nous les comptons parmi les plus fortunés de notre existence. Son ardente dévotion envers *Çrî Râmakrichna* qui a enseigné l'amour universel, prête à sa personnalité un charme irrésistible. Et nous avons senti que le meilleur moyen de reconnaître tout ce que nous devions à Mysore et à son fameux souverain, était de mener à bien une œuvre de ce genre, en l'associant au nom de ce royal vedântin qui est, lui-même, un fervent admirateur de *Çrî Gaudapâda.*

Swâmi Nikhilânanda,

de l'Ordre de *Râmakrichna.*

LIMINAIRE (1)

par le Swâmi SIDDHESWARANANDA

Le Centre Védântique de France publie, pour la première fois en Europe, le texte complet de la *mândûkyopanisad* accompagné des *kârikâ* de *Gaudapâda* et des commentaires de *Çamkara*. En complément à la préface de M. *V. Subrahmanya Iyer* et à la magistrale introduction du *Swâmi Nikhilânanda,* nous pensons que ces quelques pages de présentation seront utiles aux lecteurs d'Occident.

Un étudiant moyen risque, en effet, de se trouver embarrassé par la lecture d'une déclaration comme celle-ci : « Ne permets pas au mental de jouir du bonheur qui provient de la condition extatique du *samâdhi.* » (chapitre III, verset 45 des *kârikâ.*) Ces quelques lignes rendront également perplexe un lecteur habitué aux enseignements de *Çrî Râmakrichna ;* il se dira, avec raison, que la position du *yoga* selon laquelle le *samâdhi* est la plus haute réalisation est ici dépréciée. Bien plus ! Cet ouvrage est publié par un Centre affilié à l'Ordre de *Râmakrichna.* Or, *Çrî Râmakrichna* n'enseignait-il pas que la conscience du *samâdhi* est l'expression la plus élevée de l'expérience spirituelle ? Ce liminaire vise justement à refréner l'enthousiasme iconoclaste de ceux qui voient, dans ce verset, une dévaluation de l'expérience du *samâdhi* (2).

Rappelons d'abord que la réalisation du *samâdhi* a deux

---

(1) Certaines idées sont intentionnellement répetées au cours de ce liminaire afin d'en faciliter l'assimilation aux lecteurs occidentaux non spécialisés.

(2) Ce liminaire traite de trois sortes de *samâdhi :*

a) Le *yoga-samâdhi* relégué par *Gaudapâda* et *Çamkara* à un rang inférieur ; il consiste à rechercher la félicité « les yeux fermés », c'est-à-dire hors du monde.

b) Le *yoga-samâdhi* du *yoga* de *Patañjali* employé pour la purification du soi et la destruction des *samskâra.*

c) Le *jñâna-samâdhi* ou réalisation de la conscience de *vijñâna,* qui consiste à « voir *Brahman* les yeux ouverts » ; c'est l'état intemporel de *turîya,* l'objet de cette *upanisad.*

aspects : inférieur et supérieur. Cette distinction ressort clairement de l'étude des relations qui existèrent entre *Çri Râmakrichna* et *Swâmi Vivekânanda. Swâmiji* importunait *Çrî Râmakrichna* afin d'obtenir de lui l'expérience du *samâdhi.* A cette époque, *Swâmiji* concevait ainsi le *samâdhi :* un état dans lequel la perception du monde a disparu, libre de cette conscience liée aux relations de sujet-objet, un état de totale absorption dans l'unicité d'une conscience non-duelle. Les yeux du *yogî* sont clos et sa conscience demeure sans contenu, plongée dans la vision intérieure du troisième œil (l'expression « troisième œil » est naturellement symbolique). Cette notion de *samâdhi* est d'ailleurs conforme à la réalisation de *Brahman* telle que l'esprit populaire se la représente : la perception du monde en est exclue et qualifiée d'irréelle.

Çrî Râmakrichna blâma *Swâmi Vivekânanda* d'entretenir une telle conception du *samâdhi :* « Quelle étroitesse de vue est la vôtre de réduire ainsi le *samâdhi !* » dit-il, et il ajouta : « Ne pouvez-vous voir *Brahman* les yeux ouverts? » (« Voir *Brahman* » est une métaphore, l'équivalent de « voir avec le troisième œil. ») Cette deuxième manière de voir *Brahman* « les yeux ouverts » est la vision de *turîya,* la réalisation de la Réalité Intemporelle, le sujet de cette *upanisad.* Les *kârikâ* de la *mândûkyopanisad* donnent au processus par lequel on accède à cette réalisation le nom de *yoga :* l'*asparça-yoga.* « *asparça* » indique l'absence de contact, or le contact est l'union (*yoga*) ; ainsi la juxtaposition de ces deux termes opposés désigne la doctrine suprême et l'expérience intérieure qu'elle exprime. Tout contact suppose des relations établies. Puisque la doctrine suprême est non-causale, il est impossible d'imaginer en elle ni contact ni relation.

Lorsque *Çrî Râmakrichna* parle de « voir *Brahman* » les yeux ouverts, l'état auquel il fait allusion est un *samâdhi ;* il s'agit de *brahmisthiti* état de l'être fermement établi en *Brahman,* ou de *brahmanirvâna* l'état de *nirvâna* identifié à la réalisation de *Brahman* décrit au II[e] chapitre, 72[e] verset de la *bhagavad gîtâ.* C'est le *yoga* que *Çrî Krsna* demande à Arjuna de pratiquer au milieu du champ de bataille. Ce *yoga* est différent de celui dont la *bhagavad*

gîtâ nous donne un exposé au chapitre V, versets 27 et 28, ainsi qu'au chapitre VI, versets 10, 11, 12, 13, 14. La méditation conseillée chapitre VI, verset 12 se pratique en vue de la purification du soi mais celle-ci n'est qu'un moyen et le but est *jñâna*. L'attitude du *yoga* sur le champ de bataille est très éloignée de celle qui consiste à s'asseoir les yeux fermés, « dans un lieu pur, établi fermement sur un siège ni trop haut ni trop bas, formé de trois couches consécutives : d'un drap, de la peau d'une antilope noire et de l'herbe *kuça*. » (VI/11). Le *yoga* de l'action est celui de la vision de « *jñâna-caksus* », l'œil de la sagesse (*b. gîtâ* XIII/34) ; on l'appelle aussi *samatva*, c'est-à-dire l'égalité de la vision. La vision du sage, dont parlent les Ecritures, qui regarde « avec la même sérénité un *brahmane* couronné de savoir et d'humilité, une vache, un éléphant et même un chien ou un intouchable » (*b. gîtâ* V/18), cette vision n'est pas une simple réduction de toutes les apparences à un seul et même mode, mais elle est la vision de tous ces modes non distincts de *Brahman* (le verbe « voir » est employé analogiquement, il désigne l'opération de la *buddhi* : la vision de *buddhi-yoga* selon la *gîtâ*). Pour une étude plus approfondie des différentes transformations des modes, nous prions nos lecteurs de se reporter aux commentaires de *Çamkara* sur la *brhadâranyaka upanisad*, appelés habituellement *ghata-bhâsya*, pages 15 à 26 de l'édition anglaise de Mayavati (chapitre I, section 2, verset 1er). Une pure métaphysique, exempte de toute considération théologique ou mystique, a pour objet la Totalité, *sarva*. Lorsque seul joue le principe conciliateur inférieur, tous les modes se résorbent en un seul : celui de la conscience sans contenu du *yoga-samâdhi*. On pourrait même nommer cet état de résorption un 'mode' si ce mot ne perdait ici toute signification car, dans l'état de *yoga-samâdhi*, toute relation sujet-objet disparaît, par conséquent *nâma-rûpa* (les noms et les formes) disparaissent aussi. Après cette expérience, le *yogî* décrit la félicité dont il a joui au sein de la conscience homogène ; il l'exprime par la voie négative : « tout ce que nous percevons ici n'existait pas alors » ; « tout » désigne les noms et les formes (*nâma-rûpa*). Ainsi, au moyen d'une figure de langage, un témoignage négatif —

l'absence de noms et de formes — s'élève ici à la dignité de mode. En voici la raison : ce mode est encadré entre un « avant » et un « après », bien que son contenu n'ait virtuellement ni forme ni mode et soit réduit à un hiatus lié à un « avant » et à un « après ». En fait, cette expérience est enclavée entre « avant » et « après », et ce conditionnement la situe dans la perspective temporelle. Le sens de la vision du troisième œil l'œil de la connaissance — *jñâna-caksus*, n'est pas la negation des modes mais la compréhension de leur signification propre. Nous renvoyons le lecteur aux notes lumineuses que donne le *Swâmi Nikhilânanda* sur ce point.

La vision de *samatva* (équilibre), assimilée dans la *gîtâ* à un *yoga*, est la compréhension du centre métaphysique d'où agit le principe conciliateur supérieur. Le sens du terme « *samâdhi* » est : l'égalité de la vision ; *dhî* signifie intelligence, et *sama* l'égalité (1). La vision de la *buddhi* n'admet aucune hiérarchie. *Çrî Râmakrichna* usait d'un terme particulier pour désigner cette vision : *vijñâna*. La Mère divine lui révéla l'état de *vijñâna* dès le début de sa carrière spirituelle ; il perçut la Mère en toute chose : Elle était *sarva*, la Totalité. Où donc le *yoga* du contact aurait-il trouvé place ? Le contact n'existe qu'en fonction de la dualité, et la dualité est exclue de la vision de la Mère divine, *c'est Elle qui voit*. Suivant les paroles de Maître Eckhart, « voir Dieu est voir selon la vision propre à Dieu. » La conception et la réalisation de la Mère sous l'aspect de *Mahâçakti* sont conformes à l'*advaita* car. selon l'enseignement de l'école *çakta*, ce qui est perçu

---

(1) La compréhension jaillit de l'intelligence (*dhî*) et donne naissance à la connaissance (*jñâna*). Cette connaissance est appelée, par analogie, la vision du troisième œil ; c'est pourquoi, dans le terme « *samâdhi* », l'intelligence (*dhî*) est assimilée à la vision.

Cette étymologie pourrait être dite « spirituelle », tandis que l'étymologie grammaticale s'énonce ainsi :

le préfixe *sam* signifie « complètement »,
le préfixe *â* indique le retour vers le sujet,
le verbe *dhâ :* maintenir ensemble,
samâdhi est le substantif du verbe *samâdhâ :* rassembler (complètement).

est la vision propre de la Mère. La réalisation advaïtique de *Çrî Râmakrichna* selon l'école *çakta* — c'est-à-dire en concevant la Mère comme la Totalité - fut, pour lui, un acte immédiat dès qu'Elle Se révéla. Nous dirions en langage biblique : « Il faut qu'Il croisse et que je diminue » (St Jean III/30). Après la complète élimination du « je », seul demeure le « Il ». C'est ainsi que la Mère prit pleinement possession de *Çrî Râmakrichna* au cours de son expérience, et qu'Elle seule demeura. La Mère est identique à la Vérité non-duelle de *l'advaita.* L'expérience particulière que réalisa *Çrî Râmakrichna* sous la direction de *Tota Puri* fut son initiation au *yoga-samâdhi* — nous reviendrons sur ce point dans les pages suivantes. *Çrî Râmakrichna* connaissait exactement ce *samâdhi* et c'est pourquoi il répondit si catégoriquement à *Swâmiji :* il lui affirma que cette recherche était d'ordre inférieur, et comme *Swâmiji* insistait, il s'écria : « Oh, quel petit esprit ! »

Bien que *Çrî Râmakrichna* lui ait accordé une importance moindre, le lecteur se tromperait s'il conservait l'impression que le *yoga-samâdhi* n'a pas sa place dans le cadre de notre évolution spirituelle. Bien au contraire, il possède une haute importance pour tous les *sâdhaka* d'un niveau intellectuel moyen ; quant à ceux qui sont doués d'une intelligence supérieure, leur nombre est *extrêmement limité.* C'est en raison de la rareté de cette catégorie d'aspirants que la *gîtâ* dit : « Entre des milliers d'hommes, c'est à peine si l'un ou l'autre s'efforce vers la perfection et, parmi ces parfaits, à peine si l'un ou l'autre me connaît en vérité. » (VII/3). Le *védânta* prête une grande attention au tempérament et aux capacités (*adhikâra*) des *sâdhaka.* La *bhagavad gîtâ* (VII/12) et le *yoga* de *Patanjali* recommandent la pratique du *samâdhi* pour la purification du soi, *âtmaçuddhi,* et pour la destruction des *samskâra* (imprégnations innées). Le *yoga-samâdhi* est la fournaise où tous les *samskâra* sont réduits en cendre. Tant que les *samskâra* subsistent, la réalisation de *jñâna* aussi bien que celle de *vijñâna* demeure interdite. *Jñâna* est l'intuition intellectuelle, c'est-à-dire l'acuité pénétrante de la *buddhi* qui nous guide hors de toute erreur (*gîtâ* III/41). Dans l'état de *vijñâna,* la totalité de la vision

de la *buddhi* s'incorpore à la vie en un fonctionnement simultané du sentiment et de la pensée. Une philosophie sans application directe à la vie reste un jeu intellectuel ; c'est précisément la condamnation de ce *jñâna* intellectuel que proclame la *gîtâ :* « Même le sage agit conformément à sa nature : toutes les créatures suivent leur nature. A quoi bon faire violence ? » (III/33). Pour tous les aspirants encore sous la domination de *râga* et *dvesa* (l'attraction et la répulsion), les disciplines ont une grande valeur, car c'est au moyen des disciplines qu'ils obtiennent le *yoga-samâdhi* dès que les *samskâra* sont brûlés. Les disciplines s'imposent inévitablement à 99 % des hommes, ceux qui donnent leur adhésion intellectuelle au verset 45 du IIIe chapitre des *kârikâ* de *Gaudapâda* ne doivent pas se méprendre : les disciplines ne sont superflues que pour ceux qui possèdent déjà la Vision Totale, c'est-à-dire la réalisation de *vijñâna.* Dans quelques cas, très rares, *jñâna,* la conscience intellectuelle pénètre comme un coup de foudre dans la personnalité entière, la bouleverse et se transforme en *vijñâna.* Nous invitons les personnes convaincues de l'inutilité des disciplines à tenter l'expérience : qu'elles s'efforcent de se libérer de toute discipline ; mais c'est chose impossible car tous les automatismes de notre psyché sont régis par des tabous et des interdictions dont nous n'avons pas consciemment le contrôle. Ces tabous et ces interdictions sont également des disciplines et constituent maintenant pour nous une seconde nature. Si nous voulons vivre sans l'entrave d'aucune discipline, nous devrons tout d'abord nous libérer de nos automatismes psychologiques. Combien d'hommes peuvent dominer leur subconscient et affirmer : « Je n'ai ni tabou ni interdiction » ? Ce que l'on considère généralement comme l'abandon de toute discipline est seulement une voie détournée pour se soumettre à un autre genre de discipline : celle du libertinage. L'absence de discipline n'est possible que pour l'homme dont la dualité de vision « naturelle » a été absorbée par la réalisation de l'*advaita* et ceci ne s'obtient que grâce à un changement, de caractère catastrophique, dans la nature de l'homme. *La question est de savoir si l'on peut effectuer ce changement final.* Si nous examinons

la vie et les œuvres des sages et des êtres libérés, la réponse est négative. L'incapacité de l'homme à obtenir la transformation décisive par son effort personnel s'exprime, en langage religieux, de façon aimable et douce : *nous dépendons de la GRACE.* Nous n'avons aucune raison de rejeter ce mot et d'en forger un autre ; il exprime bien notre incapacité à trouver le moyen d'accès à l'état de Libération. L'aube de la Connaissance ne peut s'expliquer rationnellement. En fait cet état ne s'atteint pas. Il est DONNE. La Réalisation vient s'emparer de nous, mais nous ne pouvons pas nous emparer d'elle. Une illustration situera plus clairement dans quel cas le rejet de toute discipline est possible, nous serons ainsi en mesure de comprendre à quel point cette possibilité est rare ; il est donc préférable dans une étude générale d'écarter les exceptions. Un homme fut, pendant la nuit, troublé dans son sommeil par la mélodie d'un violon. Il semblait que le violoniste fût un virtuose car il exécutait magistralement l'une des pièces les plus difficiles de J.-S. Bach : *La Chaconne.* Intrigué, il se leva et, guidé par la musique, il arriva dans la chambre de la servante. Stupéfaction. La servante jouait en état de somnambulisme. Interrogée le lendemain, la servante étonnée déclara n'avoir jamais étudié le violon, ni d'ailleurs aucun autre instrument. Que s'était-il passé ? Cet homme était lui-même très bon violoniste ; le subconscient de la servante s'était imprégné de sonorités musicales et la totalité de son système nerveux avait spontanément obéi aux imprégnations mentales. De même, il existe des cas isolés d'hommes imprégnés de pensées védântiques qui, sans avoir jamais observé aucune discipline, voient la réalisation totale éclater brusquement sur eux. Il faut bien comprendre ceci : lorsque la *mândûkya-kârikâ* nie toute discipline, la *sâdhanâ* et le *sâdhaka* (II/32), elle se place au point de vue de l'homme libéré. Ce dernier ne cherche rien ; pour lui il n'y a ni dualité, ni naissance, ni mort, ni libération. Les Occidentaux n'ont pas derrière eux de longs siècles de discipline védântique traditionnelle ; ils doivent donc éviter de mal interpréter les *mândûkya-kârikâ ;* s'ils traitaient avec légèreté la connaissance de *jñâna* — comme une simple adhésion à une conception de

vie — ils n'aboutiraient qu'à une autre forme d'idolâtrie.

Afin que le lecteur n'ait pas l'idée qu'il peut, selon ce traité, se passer de toute discipline, nous répétons que l'entraînement en vue du *yoga-samâdhi* est parfaitement justifié dans le cadre de notre vie spirituelle. *vijñâna* demeure cependant hors d'atteinte par l'effort individuel ; *vijñâna* doit venir saisir chacun de nous comme il en fut pour *Çrî Râmakrichna*. La critique du 45e *kârikâ* du IIIe chapitre porte sur l'interprétation du *samâdhi* inférieur, c'est-à-dire sur l'expérience spirituelle qui consiste à rechercher la « félicité » les yeux fermés. C'est pour prévenir ce malentendu que nous nous sommes décidé à écrire ce liminaire. Un vrai *vijñânin* ne cherche rien ; il sait que ce qui nous apparaît contradictoire dans la vie est un aspect de *mâyâ* et *mâyâ* est *Brahman*. Mais le mental impur enregistre et interprète ces contradictions selon ses *samskâra ;* il tombe dans la confusion et se laisse égarer par l'angoisse.

Dans l'Illumination, *le mental se révèle identique à Brahman et toute recherche s'éteint dans la paix de l'âtma-jnâna*. Cette compréhension jaillit de la racine du mental, de la *buddhi,* (le mot « mental » est pris ici dans un sens général, il indique l'organe interne, l'*antah-karana*). Se retirer volontairement du monde extérieur (*yusmat-jagat*), le non-moi, peut être momentanément un excellent « sport » , le moi *asmat-jagat,* se perd graduellement dans le silence et se maintient quelque temps dans la quiétude. Mais aucun exercice psychologique ou psycho-somatique ne peut produire *jñâna*. Le *vedânta* souligne ce point avec insistance : *jnâna* ne peut être produit. L'état de *jñâna,* « *aham brahmâsmi* », je suis *Brahman,* ou, en terminologie bouddhiste *mahâyâniste,* « je suis de la nature du *Buddha* », est un état inné ; nul ne l'a jamais perdu. L'état de quiétude, identifié par erreur à la conscience de *Brahman* et obtenu par l'exercice du *yoga* inférieur nommé *yoga-samâdhi,* ne dure pas. Ainsi que nous l'avons déjà indiqué, cette expérience est d'ordre temporel puisqu'elle reste liée à un « avant » et à un « après ». Un maître *Zen* exprime avec humour l'impossibilité de s'éterniser dans l'absorption du *yoga-samâdhi*. Il représente l'homme en quête du *samâdhi* inférieur sous les traits d'un

singe endormi dans une cage ; le monde extérieur est figuré par un autre singe qui vient déranger le dormeur. Le maître pose la question : « Que fera le singe endormi quand le singe extérieur exigera un rendez-vous ? »

Reportons-nous maintenant à l'expérience de *Tota Puri*, le *samnyâsin guru* de *Çrî Râmakrichna*. *Tota Puri* entrait aisément en *yoga-samâdhi ;* en une seconde le monde extérieur était annulé pour lui. Ce fut lui qui initia *Çrî Râmakrichna* à cette expérience. L'expérience vécue par *Râmakrichna* à l'instant où la réalisation de la Mère divine s'empara du jeune prêtre de Dakshineswar, âgé de 20 ans, était une expérience advaïtique suivant l'interprétation de l'école *çakta*. Nous avons assimilé sa réalisation de *vijñâna* au *jñâna-samâdhi :* voir *Brahman* les yeux ouverts. Ici il n'est pas question d' « *entrer en samâdhi ni d'en sortir* », *car l'éveil de vijñâna demeure toujours*. Rappelons que cette réalisation se produisit à l'issue d'une défaite, quand tout effort humain en vue de l'atteindre eut échoué C'est alors que l'ULTIME REALITE vint saisir *Çrî Râmakrichna*. Le pèlerinage en quête de la Réalité se termine lorsqu'après avoir renoncé à toute recherche la Réalité vient s'emparer du chercheur. C'est l'action de la Grâce. Après la réalisation de la Vision Totale, *Çrî Râmakrichna* entreprit l'exploration des autres chemins spirituels, de ceux qui conduisent aux différentes vérités.

Le *védânta* établit une distinction catégorique entre la vérité et la Réalité. La vérité est simplement la saisie d'un aspect du Réel. Puisque toute vérité est partielle, aucune ne peut prétendre représenter la vérité totale. Les différentes expériences de la vérité nous amènent à la notion d'une échelle de vérités. *Swâmi Vivekânanda* comparaît ces vérités à de multiples photographies du soleil. Le soleil figure sur toutes les photographies, mais chaque prise de vue est différente. L'intuition du Réel est présente en toute expérience. Cette intuition est d'ordre métaphysique car elle ne se situe pas dans le temporel. C'est le non-manifesté supérieur dont parle la *bhagavad gîtâ* : « Il existe donc, en vérité, supérieur à ce non-manifesté, un autre non-manifesté, éternel, qui n'est pas détruit quand tous les êtres sont détruits. » (VIII/20). C'est la conscience de

turîya ; même pendant la durée de notre effort, alors que nous croyons avoir quelque chose à atteindre, nous sommes déjà en Cela. L'état de *jnâna* ne s'annule jamais (1). Mais il n'est pas possible d'en prendre conscience comme nous prenons conscience d'un objet. En ce monde de relations, nous prenons conscience d'une chose par la voie de la connaissance dans l'ordre de l'existence temporelle : un mal de tête me donne conscience d'avoir une tête ; j'ai connaissance d'avoir un cœur lorsqu'il me fait souffrir. L'intuition métaphysique n'est pas connaissable par cette voie, car elle ne peut être perçue physiquement. A l'instant même où l'échec de notre recherche suscite l'angoisse métaphysique, *nous sommes cette intuition* et notre angoisse, notre ignorance — *avidyâ* — est irréelle, car à aucun moment nous n'avons perdu l'intuition du Réel. En d'autres termes, la Réalisation est la connaissance du TEMPS et cette *upanisad* commence par l'étude du temps. Dans la *bhagavad gîtâ, Çrî Krsna* dit : « Je suis le TEMPS » (XI/32). Chaque fois qu'il y a une erreur dans l'investigation de l'*âtman-Brahman,* on commet la faute d'employer le temps pour trouver le TEMPS, d'utiliser le mental pour trouver le MENTAL (2) ; cette démarche est vaine. La multiplicité est apparente, l'*indivisible semble divisé* (*gîtâ* XIII/17). Prenons l'exemple classique de l'*âkâça,* l'espace, la notion de l'espace divisé. Une maison comprend plusieurs pièces ; nous avons l'impression que chaque chambre est séparée de la chambre voisine par un mur. L'espace enclos en chaque pièce est séparé de l'espace des autres pièces par les cloisons. Nous tenons pour acquise la séparation figurée par les murs et nous parlons « d'espaces séparés ». De quelle nature est donc cette séparation ? Elle est constituée par les briques dont le mur est construit. Ces matériaux sont-ils distincts de l'espace ? De quel droit parlons-nous donc d'espace séparé ? Ainsi en est-il de l'intuition méta-

---

(1) La distinction entre le *jñâna*-état et le *jñâna*-événement est la même que celle établie par le Dr H. Benoit entre le *satori*-état et le *satori*-événement dans son livre « La Doctrine Suprême », volume II.

(2) Voir « Le Mental Cosmique », page 58, Editions Adyar, Paris 1951.

physique, elle ne peut être divisée en parties. Dans la conception védântique exposée au moyen des trois états de veille, rêve et sommeil profond, ces états sont en réalité tout aussi imaginaires que l'espace divisé en parties.

Le deuxième *mantra* de l'*upanisad* et les commentaires de *Çamkara* nous fournissent la clef de toute l'*upanisad*. Ce *mantra* contient l'un des grands *mahâvâkya : « ayam âtmâ brahma »*, — cet *âtman* est *Brahman*. Le commentaire de *Çamkara,* au moyen de l'illustration de la vache et de la pièce de monnaie, nous donne la possibilité de comprendre les états de veille, rêve et sommeil profond. La Réalité, dit *Çamkara*, n'est pas semblable aux pattes d'une vache, mais elle est comparable à une pièce de monnaie carrée dont un quart fond dans une moitié, la moitié fond dans les trois-quarts et les trois-quarts dans la pièce entière. Le tout, le chiffre « un » est indivisible, il est constamment présent ; on ne peut l'éliminer et pourtant son image est insaisissable. L'idée de fragmenter l' « un » est une pure imagination (*kalpanâ*) sans correspondance dans la réalité. En fondant un quart dans un demi, un demi dans les trois-quarts et les trois-quarts dans la totalité, l'UN n'a jamais été supprimé. C'est la signification mathématique du *mantra* oupanichadique : « *Pûrnam adah pûrnam idam pûrnât pûrnam udacyate. Pûrnasya pûrnam âdâya pûrnam evâvaçisyate.* » C'est-à-dire : « Cela (*Brahman*) est infini ; Ceci (l'univers) est infini ; C'est de l'infini que procède l'Infini. Retranchez l'Infini de l'Infini, il reste encore l'Infini et rien d'autre que l'Infini. »

En 1936 nous entreprîmes le pèlerinage de Tiruvannamalaï à seule fin de consulter *Çrî Ramana Maharshi* au sujet de l'illustration de la vache et de la pièce de monnaie utilisée dans les commentaires du 2e *mantra.* A notre question *Ramana Maharshi* répondit que, selon l'énumération, le quatre suit le trois. Comme nous présentions l'objection qu'après le trois vient non seulement le quatre mais tous les chiffres suivants, il nous expliqua ceci : « Si nous considérons l'ensemble de nos expériences, nous pouvons les cataloguer en trois séries seulement : le chiffre 1 pour l'état de veille ; le chiffre 2 pour l'état de rêve et le chiffre 3 pour l'état de sommeil profond. De

plus, puisque le mental, travaillant sous le régime causal, a fait une énumération, il faut inévitablement ajouter un état transcendant auquel on attribuera le chiffre quatre. Toutes les séries de nombres possibles ne pourraient représenter autre chose que le transcendant ; elles peuvent donc toutes être ramenées à une même classification. Ce procédé nous évitera la fatigue d'une énumération indéfinie. » L'explication nous parut très originale. Le *Maharshi* ajouta : « Lorsque, grâce à la *réalisation* (*anubhâva*), *la* connaissance de la causalité est obtenue, le mental ne poursuit plus de chiffres. On sait que le mental lui-même est *Brahman.* » Cette réalisation au delà de toute recherche causale est *turîya.* De ce point de vue, *turîya* n'est pas un état transcendant mais bien l'équivalent de la REALITE.

La Réalité ne comporte pas de degrés, elle ne peut être fragmentée. La réalisation intuitive de la Réalité est l'expérience de *turîya,* l'objet de cette *upanisad.* Si, par *turîya,* on entend la connaissance du TEMPS au sens propre, c'est-à-dire non pas son apparente division en passé, présent, futur et transcendance, si de plus, on entend par *turîya* la vision de l'œil de la sagesse, *jñâna-çaksus,* nous devons admettre que *Çrî Râmakrichna* réalisa *turîya* dès le début de sa vie spirituelle. L'enseignement que lui apportèrent, par la suite, plusieurs *guru* successifs ne s'appliquait qu'à des réalisations de vérités religieuses, alors qu'il possédait déjà la Vision Totale.

Ce fut l'*une* de ces vérités que lui communiqua *Tota Puri* , le *yoga-samâdhi* n'est pas une vérité religieuse, c'est une expérience extra-religieuse dont le caractère spécifique est de détruire le mental et les *samskâra.* Pour *Çrî Râmakrichna,* l'expérience du *yoga-samâdhi* ne comporta aucune destruction de *samskâra,* puisqu'il possédait depuis sa jeunesse la conscience de *vijñâna* et que la conscience de *vijñâna* exclut la présence de *samskâra* au sens habituel de ce mot. *Çrî Râmakrichna* subit seulement la complète élimination de sa *citta vrtti.* Lorsque, muni du glaive de la discrimination, il trancha la forme de la Mère divine, il ne s'agissait pas d'anéantir par là un *samskâra,* comme cela eût été le cas pour une personne ordinaire. Eliminer de sa conscience

la Mère divine ne pouvait pas impliquer le rejet de *vijñâna,* (chose d'ailleurs impossible, car celui qui a conquis la Connaissance totale ne peut retourner à l'ignorance). Il retrancha seulement l'aspect personnel de la Mère, et par là il comprit que *cette Réalité,* même démunie de l'aspect personnel, demeurait encore et toujours la Mère. L'expérience du *yoga-samâdhi,* enseignée par les *sûtra* de *Patañjali,* détruit tous les *samskâra* des disciples ordinaires. *Çrî Râmakrichna* accéda à la conscience de *vijñâna* vers l'âge de vingt ans ; dès lors la multiplicité de l'univers se retira de sa vision une fois pour toutes. Voilà pourquoi il put, sous la direction de *Tota Puri,* entrer en *yoga-samâdhi* en quelques secondes. Il ne rencontra, en effet, aucun des obstacles qui barrent généralement la route du pèlerin, c'est-à-dire les *samskâra* créés par les *samkalpa* et les *vikalpa* (imaginations et différenciations), produits du film imaginatif (1).

Tota Puri fut stupéfait de la facilité avec laquelle *Çrî Râmakrichna* entra en *yoga-samâdhi ;* lui-même avait employé quarante années de sa vie à obtenir la pleine maîtrise de cet état. L'absolu de *Tota Puri,* en ce temps-là, était un état transpsychologique, très supérieur à l'état auquel il est fait allusion au 45e verset du chapitre III, ce n'était pourtant pas la conscience de *vijñâna.* Lorsque l'interlocuteur — la souffrance — se présenta, il ne réussit pas à l'intégrer dans le cadre de sa connaissance intérieure. A la fin de son séjour à Dakshineswar, il obtint la réalisation finale de *vijñâna ;* avant son départ, il offrit ses salutations reconnaissantes à *Çrî Râmakrichna* pour l'aide que ce dernier lui avait accordée. C'est en affrontant la souffrance, l'angoisse et le désespoir — et non pas en les évitant — que la conscience de *vijñâna* est éveillée. L'*asparça-yoga* est le *yoga* de la paix, de la sérénité finale, il donne la solution de tous les problèmes. C'est la *sambodhi* du Bouddhisme *Mahâyâniste,* ou le *satori Zen.*

---

(1) Voir « La Doctrine Suprême », par le Dr H. Benoit. Le Cercle du Livre, Paris. Le lecteur pourra se faire une idée du processus du film imaginatif en se référant au chapitre XI intitulé : « Voir en sa propre nature ». Le Dr Benoit établit clairement la distinction entre le film actif et le film réactif.

Après l'expérience du *yoga-samâdhi* sous la direction de *Tota Puri,* la Mère divine maintint *Çrî Râmakrichna* dans l'état de *bhâva-mukha* (la traduction approximative de ce terme serait : demeurer sur le seuil de la conscience relative). Cet état n'est autre que celui de *vijñâna*, il comporte cependant un aspect plus dynamique, quelque chose d'infiniment plus grand que la conscience de *turîya* du *jîvanmukta.* Ainsi que l'a si magistralement fait ressortir le *Swâmi Saradânanda*, le ministère (*guru-bhâva*) de *Çrî Râmakrichna* commença avec sa réalisation de *bhâva-mukha.* S'il existe bien une succession chronologique entre l'expérience du *yoga-samâdhi* de *Çrî Râmakrichna* et celle de sa condition permanente en *bhâva-mukha,* nous ne pouvons pas dire que la conscience de *bhâva-mukha* fut un résultat du *yoga-samâdhi.* De plus, cette capacité de demeurer constamment en *bhâva-mukha* est, en tant que manifestation de la *çakti,* infiniment plus grande que l'état de *jîvanmukta. Çrî Ramana Maharshi* était un *jîvanmukta.* A toutes les périodes de son histoire, l'Inde a eu des *jîvanmukta.* Par ailleurs, l'expérience de *Çrî Râmakrichna,* cette stabilité en l'état de *bhâva-mukha,* est sans précédent dans l'histoire. C'est pourquoi *Çrî Râmakrichna* disait : « Mon expérience a dépassé les *véda* et le *védânta.* » On nous demandera peut-être pourquoi, dans une étude classique, nous entamons une discussion sur l'expérience de saints contemporains. Nous répondrons que cette présentation du *védânta* est culturelle et non pas purement académique. Dans une étude sur le *védânta,* il est impossible de faire abstraction du lien qui unit le *védânta* aux expériences vécues par les saints Cette spiritualité de l'Inde est une *force vivante* ; le jour où nous verrons discuter académiquement sur les *upanisad,* la *gîtâ* et les *brahma-sûtra* sans aucune référence à des réalisations dans la vie de notre peuple, ce jour-là cette spiritualité aura sa place toute prête dans un musée de curiosités. Une étude sur la *mâṇḍûkyopanisad* et la *gîtâ* est inséparablement associée aux répercussions qu'ont, aujourd'hui encore, ces œuvres dans la vie de l'Inde,

L'expression « *bhâva-mukha* » ne se trouve pas dans la littérature védântique. *Râmakrichna* l'employait pour dé-

signer la nature unique de son expérience. Cette réalisation consiste à contempler la vision qui est celle de la Mère divine. Maître Eckhart exprime exactement le même état en disant que voir Dieu « est voir selon la vision propre à Dieu ». Suivant l'opinion de *Swâmi Prabhavânanda* (1), la voie religieuse normale, selon laquelle on considère *Çrî Râmakrichna* comme une Incarnation de la Mère divine, doit faire place à une nouvelle conception, celle de l'identité entre Elle et lui. Il n'est pas simplement l'Incarnation de la Mère, il est Elle-même. En termes védântiques, cette idée s'exprime par l'axiome : celui qui réalise *Brahman* devient *Brahman*.

Chaque fois que *Çrî Râmakrichna* expérimenta une vérité particulière auprès d'un *guru*, celui-ci, lorsqu'il n'avait pas acquis *vijñâna*, la Vision Totale, l'obtenait par le contact de *Çrî Râmakrichna*. Sa vérité personnelle s'élargissait jusqu'à devenir la Vérité des vérités — *satyasya satyam* : identique au Réel. *Une* vérité est susceptible d'être contredite par une autre vérité, mais *la Vérité* — le Réel — est *trikâlâbâdhita*, c'est-à-dire : non contredite par aucun des trois modes du temps.

A son arrivée auprès de *Çrî Râmakrichna, Tota Puri* avait une vision limitée de la vérité. Le fait que *Tota Puri* n'admettait pas *le point de vue dualiste* quand il initia *Çrî Râmakrichna* au *yoga-samâdhi* ne prouve pas qu'il ait réalisé la *vision non-duelle*, ou *vijñâna*, car, si tel avait été son cas, il n'aurait pas plaisanté la dévotion de *Çrî Râmakrichna* pour la Mère divine. *Tota Puri* n'avait pas encore *vijñâna* alors que *Çrî Râmakrichna* l'avait déjà ; c'est pourquoi il tournait en dérision les dévotions de *Çrî Râmakrichna* et le considérait comme un idolâtre. Mais l'idolâtre véritable était *Tota Puri*. L'idolâtrie n'est pas autre chose que le retranchement derrière un système d'idées, d'opinions, excluant toute autre croyance. Pour *Tota Puri, Brahman* était la Réalité et *jagat*, ou la conscience du monde, était l'erreur, *mithyâ*. Mais pour la conscience du *vijñânin Râmakrichna*, il n'y avait aucune différence entre

---

(1) « L'Eternel Compagnon », par le Swâmi Prabhavânanda. A. Maisonneuve. Paris 1947.

Brahman et *mâyâ*. Très récemment, en 1923, peu avant sa mort, le pur advaitin, *Swâmi Turîyânanda* — l'un des disciples directs de *Çrî Râmakrichna* — exprima sa réalisation dans les mêmes termes : *Brahman* est la Vérité et *jagat* (*mâyâ*) *est aussi la Vérité*. Voilà une illustration directe du *mantra* de la *chândogyopanisad : sarvam khaluv idam Brahma :* tout ce qui existe est *Brahman*. Débutant par une négation : *Brahma satyam, jagat mithyâ*, les Ecritures aboutissent à l'affirmation que la Totalité (qu'il ne faut pas confondre avec totalisation) est *Brahman*.

De tout ce que nous venons de dire, il se dégage clairement ceci : il serait erroné de prétendre que l'expérience de la non-dualité réalisé par *Çrî Râmakrichna* ait eu pour origine le *yoga-samâdhi* dont il reçut l'initiation de *Tota Puri*.

La vérité de la tradition védântique accepte le contrôle d'une triple autorité :

a) Les déclarations des Ecritures.

b) La tradition orale lorsqu'elle est conforme à l'enseignement scriptural qui nous est parvenu à travers les âges et qui allie la raison à l'intuition.

c) L'expérience vivante des sages et des saints à condition qu'elle soit en accord avec les Ecritures et la tradition orale.

Nous retrouvons, dans l'expérience de *Çrî Râmakrichna* et dans les paroles qu'il adressa à *Swâmiji* : « Ne pouvez-vous voir *Brahman* les yeux ouverts ? », l'autorité des Ecritures conjuguée avec celle de la tradition orale. Taxer les *mândûkya kârikâ* d'ouvrage bouddhique et les exclure comme telles de la tradition védântique serait, à la fois, un acte illégitime et une preuve d'absence de sens critique. L'insistance avec laquelle la *mândûkyopanisad* revient sur la connaissance de *turîya* explique suffisamment pourquoi ce texte relègue le *yoga-samâdhi* à un rang mineur. Le but de ce dernier n'est, en effet, qu'une conception inférieure de la Félicité. La *mândûkyopanisad* est l' « *upanisad* » qui traite directement de la position métaphysique du *védânta* sans influence théologique. Par contre, l'expérience du *yoga-samâdhi* conserve toute sa valeur si l'on se place au point de vue théologique, par conséquent dans le cadre de

la causalité. Sous l'angle de la perspective causale *avidyâ* (l'ignorance) est une entité que l'on doit détruire et le *yoga-samâdhi* nous offre le moyen d'opérer cette destruction. Mais du point de vue de *tattva,* la réalité, *avidyâ,* n'a pas d'existence et ne peut être considérée comme une entité. Toutefois ce dernier point de vue est extra-causal et, pour l'atteindre, il faut être en possession de *vijñâna.* (Nous mettons le lecteur en garde contre la confusion qu'il pourrait établir entre l'état de conscience associé à « *vijñâna-mâya-kosha* » — qui relève de l'ignorance — et *vijñâna,* la conscience de l'homme libéré, de celui qui a atteint le *satori.*)

Les versets qui composent l'Invocation de *Çamkara* sont très significatifs. La première partie de l'Invocation s'adresse à *Brahman,* puis, dans la seconde partie, toute l'Invocation est répétée à l'adresse de *turîya. Çamkara* exprime par là que *Brahman,* consideré tout d'abord sous l'angle de la causalité, n'est pas différent de *turîya,* la Réalité Intemporelle, extra-causale. En tête de ses commentaires sur l'*upanisad, Çamkara* invoque *Brahman* conçu en termes de *mâyâ* et la terminologie qu'il emploie y est appropriée. *Brahman* a quatre états : veille, rêve, sommeil profond et *turîya.* Par le jeu de *mâyâ, turîya* est expérimenté sous l'apparence des trois états. Du point de vue de *turîya,* l'Intemporel, l'éternité de l'instant, cette Invocation est offerte au Temps lui-même, car il ne peut y avoir de transcendance au temps puisque le temps est l'équivalent de *Brahman,* l'Ultime Réalité ; *Brahman* n'a ni extérieur, ni intérieur, *Brahman* est sans limite. Dans la *bhagavad gîtâ,* XI[e] chapitre, 32[e] verset, *Çrî Krsna* s'identifie à l'Ultime Réalité et déclare : « Je suis le Temps. » Dans les versets de l'Invocation, *Çamkara* indique clairement la non-différence fondamentale entre les deux positions, causale et extra-causale. L'affirmation de *Çrî Râmakrichna* selon laquelle, du point de vue de la vision de *vijñâna,* il identifiait *Brahman* et *mâyâ,* trouve ici sa justification scripturale. Il est difficile de concevoir un trait de génie supérieur à celui de *Çamkara* dans la composition de ces versets d'Invocation. Notre professeur en *védânta,* M. *V. Subrahmanya Iyer,* nous apprit, à l'époque où

il dirigeait nos études à Mysore, de 1925 à 1937, que selon feu *Jagad Guru de Sringeri,* les versets de cette Invocation donnent la solution de tout l'antagonisme entre la métaphysique et la théologie (1). N'omettons pas de remarquer que, dans la partie adressée à *Brahman, Çamkara* mentionne les quatre états : la veille, le rêve, le sommeil profond et *turîya,* tandis que dans la partie adressée à *turîya,* il cite

(1) *mândûkya-kârikâ* chapitre III, verset 17.

Seuls des esprits anti-traditionnels voient une opposition entre la position causale (*saguna-Brahman*) et la position extra-causale (*nirguna-Brahman*) du *védânta.* L'advaitin ne peut être en opposition avec aucun point de vue. Il ne décèle l'erreur que si l'on pose une affirmation catégorique : « Mon dogme est la seule Vérité. » L'advaitin ne saurait admettre la propagande, car toute propagande est l'affirmation d'une vérité partielle et temporelle. Lorsqu'il parle de l'aspect Intemporel, de *turîya,* l'advaitin utilise souvent un langage énigmatique, car les paroles se rapportent à notre existence temporelle et aucun des termes appartenant au domaine de *mâyâ* ne peut, par définition, être approprié à ce qu'il veut désigner. C'est pourquoi l'advaitin est dans l'obligation d'utiliser des symboles et des signes qui suggèrent indirectement CE qui ne peut être suggéré. Toute suggestion s'exprime par des mots, et les mots sont des pensées concrétisées. Les pensées appartiennent au mental et le mental, suivant le *védânta* est un *indriya* (organe de perception). On ne peut saisir la vérité au moyen des *indriya.* mais on peut y accéder par la *buddhi* : « *buddhi-grâhyam, atîndriyam* » (*gîtâ* VI/21). Suivant la *gîtâ,* la *buddhi* reste au delà des *indriya* et peut saisir la vérité. Le symbole de cette *upanisad* est le *pranava* « *OM* ». Prenons bien garde d'utiliser le terme « symbole » avec prudence. Pratiquement, OM n'est pas un symbole, c'est un signe. Nous allons préciser ce point par une illustration. Un drapeau national est un symbole. En nous procurant un drapeau dans un magasin, nous ne nous rendrons pas acquéreur du pays dont il est l'emblème. Un drapeau représente quelque chose, tandis que le signe a une contrepartie concrète. Un billet de banque est un signe : pour la somme inscrite sur le billet, on se procure l'équivalent en marchandise. Ainsi en est-il de la syllabe « OM ». C'est quelque chose de plus qu'un symbole, c'est un SIGNE. Il ne nous est pas possible d'exposer ici tout ce qu'implique la compréhension de « OM »; c'est en effet la mise en application de toute la science scripturale de la spiritualité védântique et, comme tel, « OM » appartient au domaine de l'initiation. Nous devons cette distinction entre le symbole et le signe à un éminent pasteur protestant de Genève, le pasteur Dominicé.

les trois états mais se garde bien d'utiliser le terme *Brahman*. En effet « *Brahman* » s'emploie lorsque ces états sont conçus dans le cadre de la causalité. Nous lisons dans les *brahma-sûtra :* « Le *Brahman* est ce dont procède la naissance ainsi que la conservation et la dissolution de ce monde. » (*brahma-sûtra*, I. 1. 2.) (1) *La* CAUSE *de cet univers est désignée ici par le terme Brahman, cette* CAUSE *ne peut jamais être l'objet de notre expérience personnelle.* Seule la Foi en la Révélation peut nous permettre d'affirmer quoi que ce soit à *Son* sujet. La notion de *Brahman* est à la fois théologique et métaphysique ; celle de *turîya* est philosophique et métaphysique. Après avoir présenté ses salutations à *Brahman*, *Çamkara* salue *turîya* dont le concept est, non pas théologique, mais extra-causal. La lecture de la totalité des *kârikâ* et des commentaires fera comprendre au lecteur le caractère non-théologique et extra-causal de *turîya*. *Çamkara*. avec une remarquable maîtrise, évita toute fissure entre les notions de *Brahman* et de *turîya*. Ce que la Révélation affirme est confirmé par l'investigation métaphysique, dont le seul point d'appui reste le raisonnement correct — *yukti*. A l'époque où vécut *Çamkara*, la situation historique était conditionnée par l'opposition bouddhiste ; celle-ci s'efforçait de nuire à la foi en la Révélation. S'abstenant totalement de s'y référer, *Çamkara* et *Gaudapâda* démontrèrent dans le II[e] et III[e] chapitre la validité d'une méthode d'approche indépendante de toute autorité ou base scripturale. Profitant de la notion de *turîya* — étude du Temps comme *Réalité* — il expose toute la structure de la métaphysique védântique en dehors de la théologie. *Çamkara* aligne genialement les bases culturelle et théologique de l'Inde avec la métaphysique. Certes, la métaphysique n'attendait, a priori, aucune confirmation de la théologie mais elle exigeait justement de scruter la totalité de toutes les expériences. Du même coup, *Çamkara* maintenait son entière allégeance à l'autorité de la Révélation.

Entre la notion de *Brahman* en tant que Cause et Origine de toute chose et la notion intemporelle de *turîya* au

(1) Voir « Prolégomènes au *védânta* », texte traduit du sanskrit par Louis Renou. Imprim. Nationale, Paris. 1951.

delà de toute limitation causale, il n'y a, du point de vue de *tattva,* aucune différence. Selon les paroles de *Çrî Râmakrichna, Brahman* et *mâyâ* se rapportent à la même Ultime Réalité. L'expérience qu'il eut de la Mère divine est celle de *turîya,* le *jñâna-samâdhi,* ou *vijñâna ;* mais il est vraisemblable qu'à l'époque de cette première illumination, le terme de *turîya* lui était peu familier. Ce que le terme désigne est beaucoup plus important que le mot lui-même ; or, d'après les descriptions qu'il donna de sa première expérience, nous pouvons affirmer que *Çrî Râmakrichna* expérimenta la Vision Totale. La répugnance de certains à reconnaître ce fait est cause de théories étranges : la conscience spirituelle de *Çrî Râmakrichna* aurait subi une évolution et son expérience du *yoga-samâdhi* aurait été le dernier pas qui l'amena sur le « Toit de la maison ». En réalité, ce ne fut pas le *yoga-samâdhi* qui lui fit reconnaître l'identité de *mâyâ* et de *Brahman,* puisque, dans le *yoga-samâdhi, mâyâ,* ou *jagat,* n'est pas perçu. Il faut, pour reconnaître cette identité, affronter *mâyâ* face à face, et c'est bien ainsi qu'il obtint la réalisation de *vijñâna* dès le début de sa carrière.

Nous allons maintenant relater dans quelles conditions *Tota Puri* réalisa *vijñâna.* Pendant la dernière partie de son séjour à Dakshineswar, *Tota Puri* fut atteint d'une violente crise de dysenterie. Plongeant en *yoga-samâdhi,* il perdait conscience du monde et réussissait ainsi à détacher son esprit de sa souffrance physique. Nous appellerons, par pure courtoisie, cet isolement à l'intérieur de soi-même, cette imperméabilité à la souffrance, l'expérience de la félicité. En nous reportant à notre anecdote *Zen,* nous dirons que l'exigence du singe extérieur désireux d'entrer en conversation avec le singe intérieur, devint telle que ce dernier finalement s'éveilla et fut contraint de prendre conscience de son interlocuteur.

Au moment où *Tota Puri* désespérait de parvenir à détacher son mental de sa souffrance, lorsque l'exigence de son interlocuteur, la souffrance, lui interdit d'entrer en *yoga-samâdhi,* à cet instant de *frustration totale,* le « lâcher prise » opéra spontanément à l'intérieur de lui-même. Indépendamment de toute discipline, la Vision Totale jaillit,

explosion de la Réalité, et la Mère divine le prit dans ses bras. Maintenant sa position était inversée. Il avait passé les dernières années de sa vie à chercher la félicité de la Réalité non-duelle ; il avait goûté la pure existence et la pure conscience du *yoga-samâdhi,* niant complètement la conscience du monde ; et, dans cette expérience finale, la vérité partielle du *yoga-samâdhi* s'absorbait pour ainsi dire dans le *jñâna-samâdhi :* la vision de *turiya,* « voir *Brahman* les yeux ouverts ». Il réalisait la gloire de la Mère divine.

Pendant la période où *Çrî Râmakrichna* pratiquait les différentes voies des vérités religieuses et les reconnaissait toutes identiques à la Mère, il n'eut pas de grandes souffrances à subir, sauf celles, intenses, de *viraha* (1) alors qu'il pratiquait *Madhura-bhâva-sâdhanâ* (attitude de la tendresse amoureuse). La pire souffrance qu'il dut supporter lui fut occasionnée par le *yoga-samâdhi.* Mois après mois, il resta privé de conscience physique et nous savons tous quels précieux services lui rendit son neveu *Hriday* pendant cette période de sa vie. Parfois *Hriday* devait recourir aux coups afin d'éveiller la conscience physique de *Çrî Râmakrichna* et d'introduire dans sa bouche quelques miettes de nourriture. *Çrî Râmakrichna* ne gagna rien à cette expérience. Elle n'ajouta rien à la Vision Totale qu'il avait déjà : *tout est la Mère.* Cependant il acquit la connaissance directe que le *yoga-samâdhi* est l'un des chemins vers la réalisation de la Vérité suprême. Les aspirants engagés sur cette voie n'ont, au départ, aucune opinion religieuse, tous les autres ont une formation religieuse. La Vérité suprême entre également par la porte du point de vue extra-religieux, elle saisit l'aspirant et l'élève au-dessus de sa vision partielle pour lui donner la bénédiction de la Vision Totale, le *jñâna-samâdhi.* C'est ce qui se passa pour *Tota Puri* peu avant son départ de Dakshineswar.

Nos conceptions modernes nous ont donné l'habitude d'établir une hiérarchie de valeur entre les expériences, nous avons facilement tendance à accorder la place prépondérante à l'expérience du *yoga-samâdhi* de *Çrî Râmakrichna.*

---

(1) Souffrance causée par la séparation de l'adorateur et de son Bien-Aimé et par la sécheresse qui en résulte.

Mais pour *Çrî Râmakrichna* qui, dès le début de sa vie spirituelle, avait eu la Vision Totale, ces différentes expériences étaient comparables à de multiples photographies du soleil ; aucune n'était supérieure à l'autre car, quelle que fût sa position, tandis qu'il pratiquait différentes *sâdhanâ*, la Vision Totale venait toujours le saisir.

Pour celui qui n'a pas accédé à la Vision Totale, une vérité partielle n'aboutira qu'à une tentative stérile de conciliation entre les opinions (*mata*) opposées sur le plan temporel. Les personnes religieuses insistent généralement sur l'aspect de « *mata* » car elles accordent la supériorité au chemin indiqué par leur vérité. L'expérience réconciliatrice de toutes les opinions (*mata*) vécues par *Çrî Râmakrichna* provient d'une synthèse métaphysique et non pas d'une fusion, sur le plan physique, de toutes les religions en une seule. Le fanatisme et le dogmatisme naissent du désir de conversion chez ceux dont le principe conciliateur supérieur n'est pas éveillé.

Nous pouvons aisément comprendre, après ce qui a été dit dans cette étude, que la doctrine enseignée par les *upanisad* est en complet accord avec l'expérience de *Çrî Râmakrichna*. Lorsqu'il initia *Swâmiji* à cette doctrine, *Çrî Râmakrichna* lui dit : « Ne pouvez-vous voir *Brahman* les yeux ouverts ? » Les paroles diffèrent mais c'est le même message que *Çrî Krsna* adressa à *Arjuna* : « Deviens un *yogî*, ô *Arjuna* » « *tasmâd yogî bhavârjuna.* » C'est là le *yoga* du champ de bataille. La bataille est devant nos yeux, elle consiste à réconcilier les multiples oppositions de la vie, les *dvandva* ou paires d'opposés. Ce n'est pas en fermant les yeux devant la lutte (politique de l'autruche) que nous trouverons la solution . il faut regarder la bataille les yeux grands ouverts.

On juge de la valeur d'une culture par son dynamisme ; lorsqu'elle devient un sujet historique dont on parle au passé, cette culture est morte. L'enseignement vital de toutes les *upanisad* est dans la *mândûkya*. La *muktikâ upanisad* en donne le témoignage et *Çamkara* nous le confirme : « S'il est vrai que le but ultime de l'existence consiste à accéder à la Vérité des vérités, l'étude de la *mândûkyopanisad* est, à elle seule, suffisante. » (*muktikopanisad*)

« La *mândûkyopanisad* avec ses *kârikâ* contient en elle-même la quintessence de la substance de toute la philosophie du *védânta.* » (*Çamkara*).

Supposons un instant que l'histoire ait suivi un autre *cours.* Supposons que *Çrî Râmakrichna* n'ait pas initié *Swâmiji* à cette vision de « voir *Brahman les yeux ouverts* ». Toute l'histoire moderne de l'Inde se serait déroulée différemment. Si *Swâmiji* avait recherché exclusivement la félicité du *yoga-samâdhi,* il ne serait pas devenu, suivant les paroles de *Çrî Râmakrichna,* « un banyan à l'ombre duquel des milliers de gens trouvent paix et soutien ». Cherchons la base idéologique de sa devise (*sevâ-dharma*), véritable doctrine de service : « servir toutes les créatures dans la compréhension qu'elles sont Çiva l'Absolu ». — « *Çivajñane jiver sêva* »; il ne s'agit pas là d'une doctrine de service philantropique mais bien de servir tous les êtres vivants (*jîva*) en tant que Çiva lui-même. C'est toute la doctrine du *karma-yoga* exposée par *Swâmiji.* La base idéologique et métaphysique de cette conception se situe à l'instant historique où *Çrî Râmakrichna* le pria de « voir *Brahman* les yeux ouverts ». Avec la venue de *Swâmiji,* l'Inde a trouvé un fidèle interprète de la doctrine de la *bhagavad gîtâ.*

Nous devons souligner tout particulièrement l'idéal spirituel de la *bhagavad gîtâ* dans cette présentation au public européen de la *mândûkyopanisad* et des *kârikâ.* En effet on ne peut choisir, pour cette présentation, une meilleure illustration de l'enseignement oupanichadique que l'Idéal de la *gîtâ* du *Mahâtma,* celui de l'homme réalisé, qui voit *sarvam.* la Totalité, comme Vâsudeva (*gîtâ* VII/19). A maintes reprises, la *bhagavad gîtâ* revient avec insistance sur la nécessité de connaître *sarvam,* le TOUT comme la Réalité. Outre la citation la plus importante mentionnée ci-dessus, indiquons encore le XIe chapitre, verset 40 : « Tu pénètres tout et ainsi Tu es TOUT », et le XIIIe chapitre verset 13 «... Il embrasse toutes choses. » L'importance illégitime accordée au *yoga-samâdhi* a donné l'impression fausse que la spiritualité hindoue, philosophique et métaphysique, est uniquement un moyen de donner à l'homme la possibilité d'une abstraction et d'une fuite totale devant le monde et que la pensée hindoue a relégué

le monde dans une catégorie d'illusion sans valeur et peu digne d'attention. CETTE UPANISAD EST LA REFUTATION DE CETTE IMPRESSION ERRONEE. En plaçant le *yoga-samàdhi* dans un ordre de valeur inférieur et en mettant l'accent sur l'importance de la réalisation de *turîya*, on attire notre attention, non pas vers la négation du processus du temps, mais vers la réalisation du TEMPS en soi comme la plus haute Réalité. Le temps dont il s'agit ici n'est conditionné ni par le processus temporel, passé, présent et avenir, ni non plus par sa négation dans une expérience hors de la notion de durée, le *yoga-samâdhi*. Le TEMPS est une Totalité (qui n'est pas une totalisation comme je l'ai déjà indiqué), réalisée dans l'intuition métaphysique de la Réalité Intemporelle.

Etant donné la difficulté de trouver en français un terme approprié pour exprimer la signification du mot « *turîya* », nous nous sommes efforcé d'y parvenir en utilisant l'expression de « Réalité Intemporelle » (1). La Réalité Intemporelle n'est pas une « timeless reality » tel que le mot est traduit en anglais. Nous l'employons en vue d'exprimer la réalisation d'une synthèse entre deux termes opposés . « temporel » et sa négation « non-temporel ». Nous pouvons interpréter le non-temporel par : « absence de la notion de durée », comme c'est le cas dans le sommeil profond (*susupti*), ou la syncope (*mûrchanâ*), ou le *yoga-samâdhi* (catégorie d'expérience du *yoga* où toutes les « *cittavrtti* », modifications mentales, sont réduites au silence). *turîya* indique la synthèse effectuée sur le plan de l'intuition métaphysique. (Nous parlons d'intuition métaphysique afin de spécifier clairement qu'il ne s'agit pas d'une conviction intellectuelle, car une conviction intellectuelle donnerait prise à la contradiction). L'intuition métaphysique est identique au TEMPS *en soi*. le mental ne peut la saisir, seule la *buddhi* l'appréhende (Gîtâ VI/21). *Turîya* est un éveil profond à la REALITE TOTALE. En *turîya* la signification de l'expérience temporelle de la durée et de la

(1) D'après le Dictionnaire philosophique Lalande, est intemporel « ce qui est *étranger* au temps ».

non-durée est appréhendée comme la conscience même de *vijñâna.*

A l'éveil de la conscience de *vijñâna*, toutes les *vâsanâ* et tous les *samskâra* sont brûlés. Autrement dit, toutes les tendances qui masquent l'indivisible sous une apparente multiplicité sont balayées par l'opération intensive de la *buddhi,* l'éveil du *satori.* C'est l'acte d'entrer en pleine possession de sa nature sattvique propre. « ...La doctrine qui reconnaît dans tous les êtres une essence unique, impérissable, indivisible, quoique répandue dans des objets séparés, sache que cette doctrine procède du *sattva.* » (*gîtâ* XVIII/20). D'après l'interprétation hindoue du péché, l'erreur consiste en ce que la conscience s'approprie illégitimement et attribue au champ de ses opérations la divisibilité de ce qui, en réalité, est indivisible. A l'aube de *vijñâna,* ce noyau d'ignorance, qui projette l'erreur de la multiplicité, est brûlé. La même destruction s'accomplit lorsqu'on entre en *yoga-samâdhi,* c'est-à-dire lorsqu'on fait l'expérience du non-manifesté. Le *yoga-samâdhi,* condamné dans ce livre, chapitre III, verset 45, est celui qui recherche la félicité sur un plan inférieur par la négation de la souffrance. D'autre part, la félicité dont on parle au 47ᵉ verset du même chapitre est la *Félicité absolue* : l'expérience de la *buddhi,* la synthèse des expériences temporelles constituées des couples d'opposés, bonheur-souffrance (1). A la fin du IIIᵉ chapitre, dans les dernières *kârikâ* formant conclusion, *Gaudapâda* fait état de deux catégories de félicité. A l'époque où *Gaudapâda* écrivit ses *kârikâ,* certaines personnes recherchaient, en guise d'ersatz de *samâdhi* (la Félicité absolue), une félicité yoguique d'ordre inférieur qu'elles confondaient avec l'éveil spirituel. Dans cette félicité yoguique appartenant à l'ignorance, le péché qui consiste à voir l'indivisible sous l'aspect divisé n'est pas détruit, car l'application correcte de la *buddhi* et de son pouvoir de discrimination fait défaut. Dans le *yoga-samâdhi* dont parle *Patañjali,*

---

(1) Nous recommandons au lecteur que ce sujet interesse l'exposé du Dʳ H. Benoit sur la synthèse opérée par la *buddhi* chapitre II intitulé « Le Bien et le Mal » de son livre : « La Doctrine Suprême ». Cercle du Livre, Paris.

il est fait grand cas de la destruction de cette ignorance. *Patañjali* attache une grande valeur à la discrimination ; celui qui est doué de vraie discrimination ne s'égare pas à la poursuite d'une félicité inférieure. Nous regretterions de laisser au lecteur l'impression que ce verset implique une dévaluation du système de *Patañjali*. C'est le mauvais emploi de ce système que nous réprouvons.

Le problème de l'humanité est celui de la souffrance et de l'ignorance. Fermer les yeux à ce problème n'est pas une solution ; il faut l'affronter dans l'éternel présent.

En frontispice de cet ouvrage, notre professeur M. *Subrahmanya Iyer* inscrivit ces lignes tirées de l'œuvre de C. R. Haines et que nous reproduisons pour nos lecteurs :

> « Si tu veux surmonter inquiétude et souffrance,
> « Ouvre ce livre ami, lis et relis encore
> « Ces versets inspirés, et bientôt, tu verras
> « Le passé, le présent et les jours à venir
> « Avec *les yeux ouverts*...

Nous sommes heureux d'exprimer nos profonds remerciements au professeur L. Renou qui, aimablement, révisa les épreuves et y apporta les corrections nécessaires. Sans son aide, nous n'aurions pas été en mesure de présenter au public la traduction française de ce document.

Nous remercions très sincèrement la Société Théosophique et plus particulièrement M. Bock, Directeur des Editions Adyar, qui, à une époque où toute publication est une entreprise difficile, nous encouragea à envoyer notre manuscrit aux presses.

Marcel Sauton consacra les dernières annees d'une vie de *sâdhanâ* intensive à traduire cette œuvre en français d'après la version anglaise de *Swâmi Nikhilânanda*. Au cours de cette *sâdhanâ*, qui s'acheva par son départ prématuré, j'ai souvent pu constater l'éveil profond provoqué en lui par l'enseignement védântique exposé dans ce livre. La *mândûkyopanisad* fut la vraie nourriture de sa vie. Il vécut cet enseignement et nous publions aujourd'hui cette traduction en mémoire de la réalisation védântique de celui qui, dans le royaume de *mâyâ*, était revêtu d'un corps occidental.

Nous remercions M. W. Baruch pour son amicale collaboration.

Nous exprimons notre profonde reconnaissance à feu M. *V. Subrahmanya Iyer* ; il nous enseigna le *vedânta*, sans son lumineux enseignement, nous aurions été privé de la tradition orale qu'il reçut de feu *Jagad Guru* de *Sringeri.* Aucune étude oupanichadique n'est valable si elle n'est étayée par cette tradition orale. Selon l'appréciation du professeur *Radhakrishnan, M. Iyer* est un des plus grands penseurs de l'Inde moderne. On ne saurait surestimer les services qu'il rendit à l'Ordre de *Râmakrichna* en se chargeant d'enseigner à de nombreux moines les textes traditionnels oupanichadiques.

Pour conclure ce liminaire, nous offrons nos salutations au *Swâmi Yatiswarânanda,* fondateur du travail de l'Ordre de *Râmakrichna* en France dont le Centre Védântique *Râmakrichna* est un développement. Nous avons de bonnes raisons de mentionner ici son nom, car ce sont les instructions qu'il nous donna en 1949-1950 qui nous éclairèrent sur la signification et l'utilisation du terme « *vijñâna* » par *Çrî Râmakrichna.* Nous avons présenté l'*upanisad* dans ce liminaire en identifiant le *vijñâna* de *Çrî Râmakrichna* avec le *jñâna-samâdhi,* c'est-à-dire avec la réalisation qui consiste à « voir *Brahman* les yeux ouverts ».

om. çânti. çânti. çânti.



om ! *S*alutation à *Brahman* !

LA MĀṆḌŪKYÔPANIṢAD

Invocation védique

O Divinités ! Puissent nos oreilles entendre des sons favorables ! Puissent nos yeux contempler des formes favorables !

Puissions-nous, remplis de gratitude à l'égard du Très-Haut, jouir, en un corps sain et avec des membres parfaits, des années qui nous sont imparties !

Puissions-nous être chers à ces Divinités !

om ! çânti ! çânti ! çânti !

Invocation par Ça*m*kara

Je me prosterne devant ce *Brahman !*

(Dans l'état de veille), c'est Lui qui fait l'expérience de tous les objets grossiers, en pénétrant l'univers entier par les rayons omniprésents de son inaltérable Conscience, laquelle embrasse la multiplicité des objets mobiles et immobiles ;

(Dans l'état de rêve), c'est Lui qui absorbe en quelque sorte et qui fait ainsi, au dedans de Lui-même, l'expérience

de la multiplicité des objets que le désir produit et auxquels le mental prête existence ;

Dans le sommeil profond, c'est Lui qui jouit de la félicité, et qui nous fait, par la vertu de *mâyâ*, goûter cette félicité ;

C'est Lui encore qu'en termes de *mâyâ*, on désigne comme le Quatrième (*turîya*), et qui est le Suprême — l'Immortel — l'Immuable !

Puisse ce *turîya :*

— Qui après s'être identifié (par la vertu de *mâyâ*) avec la totalité de l'univers, fait, (dans l'état de veille), au moyen de l'ignorance et de l'attachement, l'expérience des multiples objets de jouissance grossiers ;

— Qui encore, dans l'état de rêve, éclairé de Sa seule lumière, fait l'expérience des objets de jouissance subtils auxquels Son sens interne prête existence ;

— Qui enfin, dans le sommeil profond, retirant en Lui-même tous les objets (subtils et grossiers), s'affranchit de toute distinction et de toute différenciation ;

(Puisse ce *turîya*), à jamais exempt d'attributs, nous accorder Sa protection !

INTRODUCTION

AU COMMENTAIRE DE L'*upanisad* PAR *Çamkara*

Par les mots : « *om* » etc..., commence ce traité, composé de quatre (1) chapitres, qui est la quintessence (2) de la substance de l'enseignement (3) védântique (4). Pour cette raison (5), il n'est pas fait mention distincte du sujet,

---

(1) quatre chapitres : la *mândûkyopanisad,* avec la *kârikâ* de *Gaudapâda,* comprend quatre chapitres : l'*âgama-prakarana,* le *vaitathya-prakarana,* l'*advaita-prakarana* et l'*alâta-çânti-prakarana.* La partie oupanichadique, privée de la *kârikâ,* ne présenterait pas un développement complet du système philosophique du *vedânta,* lequel cherche à interpréter la connaissance humaine dans son intégralité (voir l'avant-propos).

(2) quintessence : le texte de la *mândûkyopanisad* se borne à établir la non-dualité, sans s'opposer aux doctrines des autres systèmes. La *muktikopanisad* déclare, à juste titre, que, seule entre toutes les *upanisad,* la *mândûkyopanisad* suffit à conduire au but ceux qui aspirent à la libération

(3) l'enseignement qui affirme l'identité absolue du *jîva* et de *Brahman.*

(4) *védântique :* le terme *vedânta* signifie l'ultime partie des *veda ;* il désigne, par conséquent, les *upanisad.* Ce mot signifie aussi « l'essence des *veda* ». Les ouvrages védântiques traitent habituellement des questions suivantes : l'aptitude du disciple à étudier la science sacrée (*brahma-vidyâ*) — les titres du *guru* — la nature du *jîva* et celle de *Brahman* — et, enfin, la non-différence ou la non-dualité du *jîva* et de *Brahman.*

(5) Pour cette raison... : *Çamkara* considère la *mandûkyopanisad* et la *kârikâ,* non pas en tant que discours complet (*çâstra*), mais en tant que traité succinct (*prakarana*). Bien qu'un *çâstra* ait en vue une fin particulière, il aborde cependant différents sujets, alors qu'un *prakarana* est un manuel qui se limite à

de l'objet à atteindre et de leur relation (mutuelle), (matières qui sont habituellement exposées en toute introduction à un traité védântique), car ce qui constitue la relation, l'objet et le sujet, est ici d'une évidence manifeste. C'est néanmoins l'opinion de l'école qu'un auteur, désireux d'expliquer un traité (*prakarana*), ne devrait pas montrer de négligence sur ce point. Or, on peut dire que ce traité possède bien un sujet, puisqu'il révèle (1) le moyen d'atteindre une certaine fin (la réalisation de l'*âtman*) ; il a donc, indirectement tout au moins, la relation spécifique, le sujet et la fin en vue. — Quelle est cette fin (2) ? — Nous

---

quelques-uns des sujets essentiels d'un *çâstra*. Toute l'argumentation de la *mândûkyopanisad* et de la *kârikâ* tend à établir le *nirguna-Brahman*, le *Brahman* sans attributs ; l'ouvrage répond ainsi aux conditions que, selon la définition ci-après, doit remplir un *prakarana* : « Ceux qui savent discerner, appellent « *prakarana* » un certain genre d'œuvre littéraire qui traite spécialement d'un des articles d'un *çâstra* et qui, par conséquent, ne se rapporte qu'à une des parties d'un *çâstra*. »
Les autres textes védântiques établissent aussi la vérité de la non-dualité, mais, incidemment, ils discutent plusieurs autres problèmes philosophiques.

Un *prakarana* doit comporter quatre éléments essentiels (*anubandha*) :

— la détermination de l'aptitude (*adhikâra*) du disciple à l'étude de la matière ;

— la matière ou le sujet (*visaya*) ;

— la relation mutuelle (*sambandha*) entre le traité et la matière de l'ouvrage, c'est-à-dire entre l'explication et la chose expliquée ;

— l'objet à atteindre par l'étude du traité, c'est-à-dire son utilité pratique (*prayojana*).

(1) révèle : bien que la libération n'intervienne que par la connaissance de l'identité du *jîva* et de *Brahman*, et qu'elle ne soit pas le résultat de l'étude des Ecritures, les textes sacrés aident indirectement à acquérir cette connaissance, car ils mettent en évidence le caractère illusoire de la dualité.

(2) fin : La connaissance est-elle une chose à produire ? — Est-elle une chose qui existe éternellement ? — Dans le premier cas, la connaissance serait aussi impermanente que tout autre effet ; dans le deuxième, les divers moyens mis en œuvre resteraient toujours inefficaces. Voici la réponse correcte : bien que la connaissance de l'*âtman* existe de toute éternité, elle n'en est pas moins, au regard du *jîva*, obnubilée par l'ignorance. La

allons en donner l'explication. — De même qu'un homme, frappé de quelque maladie, revient à son état normal (1), dès qu'il réussit à éliminer (la cause de) sa maladie (2), de même le « Soi », affligé d'une appréhension erronée qui le faisait s'identifier avec la souffrance (3), revient à son état normal (4), dès que se dissipe (l'illusion de) la dualité, laquelle se manifeste en tant qu'univers phénoménal. Réaliser cette non-dualité — voilà la fin poursuivie ; et ce traité a été composé afin de révéler *Brahman* (5) dans la mesure où l'illusion de dualité, engendrée par l'ignorance, est détruite par la Connaissance (*vidyâ*). C'est d'ailleurs ce qu'établissent maints passages des Ecritures tels que : « Car là où il y a, pour ainsi dire, dualité — là où, pour ainsi dire, un autre existe — là, l'un voit l'autre ; là, l'un connaît l'autre, mais là où (pour le sage), tout ceci (c'est-à-dire tout cet univers) est, en vérité, devenu l'*âtman*, comment l'un verrait-il l'autre — comment l'un connaîtrait-il l'autre ? »

C'est ainsi que le premier chapitre, en s'appuyant à tout instant sur des textes védiques (6), cherche à indiquer les

---

sâdhanâ, qui a pour but d'écarter cette obstruction, a donc une utilité pratique, mais, en réalité, le disciple (*sâdhaka*) ne peut, en suivant une méthode quelconque, acquérir quoi que ce soit qu'il ne possède déjà.

(1) état normal : un homme malade pense que, pendant la durée de son indisposition, il a perdu son état normal : la santé.

(2) éliminer la maladie : ce que l'on fait soit en absorbant des médicaments, soit en suivant un régime, etc...

(3) souffrance : la souffrance est due à l'illusion de la dualité qui s'exerce, par exemple, en tant que « sentiment du moi », etc... L'ignorance est donc la cause de la souffrance, mais l'ignorance n'existe réellement pas ; s'il en allait autrement, nul ne serait capable de mettre fin à l'ignorance.

(4) état normal : cet état, étant parfait en soi et par soi, ne saurait être surpassé par aucun autre.

(5) révéler *Brahman* : en écartant l'ignorance : cause de la dualité.

(6) textes védiques : le premier chapitre de la *mândûkyopanisad*, savoir l'*âgama-prakarana*, consiste principalement en citations de textes oupanichadiques ; les doctrines qui sont exposées dans cette première partie font, dans les trois chapitres suivants, l'objet d'une démonstration rationnelle.

moyens (traditionnels) qui permettent de réaliser la nature essentielle de l'*âtman ;* il est entièrement consacré à déterminer (1) le sens du terme : « *om* ».

Le second chapitre tend à démontrer, au moyen de la raison (2), que la dualité est illusoire ; l'illusion (la dualité) une fois détruite, la connaissance de la non-dualité (se fait jour), de même que l'on cesse d'imaginer en la corde, un serpent, un filet d'eau, etc... à l'instant où l'on appréhende la véritable nature de la corde.

Le troisième chapitre s'applique à fournir une démonstration rationnelle de la vérité de la non-dualité, pour le cas où d'aucuns prétendraient prouver de la même manière (3) que la non-dualité est également irréelle.

Le quatrième s'attache à réfuter, à l'aide de la raison, les autres écoles de pensée qui combattent la vérité telle qu'elle est indiquée par les *veda*, et qui, par là, s'opposent à la connaissance de la réalité advaïtique ; il fait ressortir l'inanité de ces théories qui se contredisent l'une l'autre (4).

---

(1) déterminer : cette méthode doit permettre à l'élève d'acquérir la connaissance de l'*âtman* dont la nature réelle est révélée par la démonstration de l'irréalité de la dualité, laquelle est une illusion ; c'est par une connaissance de ce genre que l'*âtman* peut être réalisé ; par conséquent, l'explication de la nature réelle du terme : « *om* » a pour résultat indirect de faciliter l'accession au souverain Bien ; la démonstration rationnelle suivra.

(2) raison : au moment même où disparaît le sens de la réalité au regard de l'illusion, se dégage spontanément la connaissance de la vérite. *Gaudapâda*, dans les trois derniers chapitres de la *kârikâ*, prouve rationnellement la vérité qui, dans le premier chapitre, est simplement exposée du point de vue de la tradition.

(3) de la même manière : il peut y avoir doute sur l'existence même de la réalité lorsque la dualité est écartée ; l'argumentation suivie par l'auteur de la *kârikâ*, c'est que la connaissance de la réalité est telle qu'en aucun cas elle ne saurait être contredite.

(4) contredisent l'une l'autre : les contradictions sont mises en évidence afin d'établir la vérité de la non-dualité, méthode fréquemment employée par *Gaudapâda* et par *Çamkara*.

CHAPITRE PREMIER

Le problème de la Réalité d'après l'Ecriture

âgama — prakarana

I

REMARQUES PRÉLIMINAIRES

PAR *Çamkara*

Comment peut-on, en déterminant (la signification du terme) *om*, faciliter la réalisation de la nature essentielle de l'*âtman*°? Voici (1) l'explication : certains passages de la *çruti* (2), tels que les suivants, déclarent (3) : « Cela

---

(1) Voici : la raison ici invoquée se fonde principalement sur l'autorité des Ecritures, car le premier chapitre s'appuie sur des citations tirées des textes sacrés.

(2) *çruti :* pour l'explication détaillée de ces passages, le lecteur est prié de se reporter aux textes des *upanisad.*

(3) déclarent : le rapport entre *om* et *Brahman* s'explique comme suit : toutes les apparences du monde consistent en idées, c'est-à-dire en modifications du mental ; mais les idées ne peuvent s'exprimer qu'à l'aide de mots, et l'émission du mot « *om* » implique en elle-même la possibilité d'émettre tous les mots ou tous les sons que l'homme utilise pour le discours. Les diverses parties de l'organe vocal qui servent à produire des sons articulés entrent mutuellement en contact lorsque le mot « *om* » est prononcé. Par conséquent, « *om* » est la source de tous les sons qui, sous les formes les plus variées, donnent naissance aux mots dont se compose le langage. Le substrat de tous les phénomènes est *Brahman* ; le substrat de tous les sons —

est *om* » (1), « Celui-là (le mot *om*) est le (meilleur) (2) support », « O *Satya-kâma !* C'est le but : cela (3) est, à la fois, le *Brahman* suprême et le *Brahman* non-suprême », « Médite (4) sur l'*âtman* en tant qu'*om* », « *om,* ce mot (5)

---

ainsi que la démonstration vient d'en être faite — est *om.* Or, les sons qui dénomment les phénomènes ne sont pas différents des phénomènes eux-mêmes, puisque sons et phénomènes sont également illusoires. Quand l'illusion prend fin, seul demeure le substrat qui, étant unique, exclut toute différence. Il s'ensuit donc que : *om* est *Brahman.*

(1) Cela : il est fait ici référence au 15e verset du IIe chapitre de la *kathopanisad.* Lorsque le mot « *om* » est prononcé par un aspirant qui atteint déjà un degré suffisant de concentration, la conscience de *Brahman* s'élève en son mental. Par conséquent, *om* est le symbole le plus efficace pour accéder à la concentration mentale qui mène à la réalisation de *Brahman.* Le principe de cette méthode est désigné en tant que : « *çâkhâ-candra-nyâya* » (système de repérage où l'on se sert d'une branche *proche* pour appréhender la lune *lointaine*).

(2) le meilleur : voir 17e verset du IIe chapitre de la *kathopanisad* ; c'est le meilleur symbole de *Brahman* ; il est comparable à une image reflétée (*pratimâ*) de *Visnu.*

(3) cela : voir le 2e verset du 5e chapitre de la *praçnopanisad :* « A l'aide de ce symbole (*om*), le Connaisseur atteint l'un ou l'autre » ; il faut entendre par là qu'en méditant sur *om,* on peut réaliser aussi bien le *para-Brahman* (le *Brahman* suprême) que l'*apara-Brahman,* le *Brahman non-suprême* (lequel est associé aux noms-et-formes).

(4) Médite : l'aspirant qui cherche à réaliser l'*âtman* en se concentrant exclusivement sur *om* (composé des lettres : *a, u* et *m*) consomme successivement les expériences ci-après : l'univers grossier, symbolisé par « *a* » se résout dans le mental cosmique, symbolisé par « *u* » — le mental cosmique se fond, à son tour, en l'état causal, symbolisé par « *m* » — et enfin, l'univers tout entier qui repose sur la relation causale s'immerge en l'état transcendantal ; ce dernier, indiqué en tant qu'incommensurable (*amâtra*), ne saurait être désigné par une lettre ou par un son quelconque.

(5) ce mot : Voir verset 1, leçon 8 du chapitre I de la *taittirîyopanisad* : « *om* est *Brahman ; om* est tout ceci ! » *om* indique que le *para-Brahman* et l'*apara-Brahman* ont le même substrat : le *nirguna-Brahman,* le *Brahman* sans attributs, la Réalité absolue.

est *Brahman* », « Tout ceci (1) (cet univers) est réellement *om* ». Ainsi que la corde (le désert, la coquille de nacre), etc... sont (respectivement) le substrat d'illusions (appréhensions erronées) telles que le serpent, (le mirage, la pièce d'argent), etc... ainsi l'*âtman* sans second — l'ultime réalité — est le substrat d'imaginations telles que le souffle vital (*prâna*) (2), etc... qui sont irréelles. Or, le mot « *om* » est le substrat de l'illusion tout entière du monde verbal, lequel a pour contenu (correspondant) des objets irréels tels que *prâna,* etc... (3) imaginés en l'*âtman.* Il a donc le même caractère essentiel (4) que l'*âtman* puisqu'il est le nom qui convient (en propre) à l'*âtman.* Toutes les illusions telles que *prâna,* etc... qui ont l'*âtman* pour substrat et qui sont dénotées par des mots – lesquels ne sont rien d'autre que des modifications (5) d'*om* — ne sauraient exister (6) à

---

(1) Tout ceci : *om* et *Brahman* sont, respectivement, le substrat de toutes choses ; ils représentent, chacun, le concept le plus étendu ; la connaissance de *Brahman* est donc identique à la connaissance du Verbe « *om* ».

(2) souffle vital : le *Brahman* sans second, la seule Réalité, exclut toute autre existence ; par conséquent, *prâna,* etc... et leurs effets ne sont que des imaginations irréelles qui — telle l'illusion du serpent surimposé à la corde — ont *Brahman* pour substrat.

(3) des objets tels que *prâna,* etc... ne sont que des modifications du langage puisqu'ils ne peuvent être conçus sans l'aide de mots. Et, puisque les noms ne sont rien d'autre que les diverses manifestations du Verbe : « *om* », *prâna,* etc... ont nécessairement « *om* » pour substrat.

(4) même caractère essentiel : le dénommant et le dénommé sont identiques puisqu'ils ne sont tous deux que des idéations (*kâlpanika*).

(5) modifications : tous les sons sont inclus en « *a* », la première lettre de l'alphabet (cf. le passage de la *çruti : a-kâro vai sarvâ vâk*) : le son « *a* » constitue, en effet, la base de tous les autres sons. « *a* » est le principal élément d'*om.* Les imaginations, — c'est-à-dire les objets dénommés qui sont identiques aux sons dénommants, — ne sauraient exister indépendanmment d'*om.*

(6) ne sauraient exister : la *çruti* a pour but de prouver l'iden-

défaut de noms. Citons, à l'appui de ce qui précède, les passages suivants de la *çruti :* « La modification (1) n'étant qu'un nom qui procède du langage... », « Tout ceci (l'univers), rattaché à Cela (*Brahman*) est sous-tendu (2) par la corde (3) du langage et par les brins (4) des mots (spécifiques) », « Tous ces (objets, on ne peut en faire l'expérience) que par des noms », etc...

Par conséquent, il est dit :

Ier MANTRA DE L'UPANISAD :

Harih om ! om, le Verbe, est tout ceci. (Suit) une claire explication : ce qui a existé, ce qui existe et ce qui existera — tout est réellement om ; et encore ce qui outrepasse la triple conception de temps, assurément, est om.

Commentaire par Çamkara

om, le Verbe, est tout cet univers. Puisque ces innombrables objets que nous voyons autour de nous et qui sont respectivement désignés par des noms, ne diffèrent en rien des noms (qui leur correspondent), et, en outre, puisque les divers noms ne diffèrent (5) en rien du Verbe *om,* il s'ensuit que tout cet univers est véritablement *om* De même qu'une chose est connue à l'aide du nom qui lui convient en propre, de même le *Brahman* suprême ne peut

---

tité du nom et de l'objet : la chose peut être comprise au point de vue de l'idéalisme qui explique que tout phénomène est une simple idée : c'est un état (ou contenu) mental.

(1) modification : voir *chândogyopanisad,* VI, 1, 4.

(2) sous-tendu : c'est-à-dire pénétré.

(3) la corde représente le sens *général* (*sâmânya*).

(4) le brin représente le sens *particulier* (*viçesa*).

(5) ne diffèrent : que le *dénommant* et le *dénommé* sont identiques, on peut le comprendre du point de vue de l'idéalisme qui explique que tout ce que nous connaissons ou percevons n'est qu'une *modification de la pensée.*

être connu qu'à l'aide d'un seul nom : *om* : ce *Brahman* suprême est donc réellement *om*.

Le présent chapitre présente l'explication de Cela, c'est-à-dire d'*om*, le Verbe, qui est de la même nature que le *Brahman* suprême et que le *Brahman* non-suprême. Et si l'*upanisad* parle d'une claire explication, c'est parce que le mot *om* offre le moyen d'accéder à la connaissance de *Brahman* du fait qu'il est l'expression la plus approchée de *Brahman*.

Tout ce qui est conditionné par (la) triple (conception de) temps (autrement dit, par les trois modes du temps) : le passé, le présent et le futur, est également *om* pour les raisons déjà exposées. Et tout ce qui n'est pas conditionné par le temps et que, néanmoins, les effets produits permettent d'inférer, on l'appelle le non-manifesté (*avyâkrta*) : cela encore (1), en vérité, est *om* !

II

REMARQUES PRÉLIMINAIRES

RELATIVES AU IIe *mantra* DE l'*upanisad*, PAR *Çamkara*

Quoique le nom (*abhidhâna*) et l'objet dénommé (*abhidheya*) soient une seule et même chose, l'explication (2) qui vient d'être donnée, a assigné la primauté (3) au Verbe *om*. Or, bien que, dans le texte de l'*upanisad* : « *om*, le Verbe, est tout ceci », l'explication fournie ait reconnu la prééminence (4) du nom (*om*), la même pensée réapparaît,

---

(1) encore : car l'*effet* n'est pas différent de la *cause*.

(2) explication : de ce que propose d'enseigner le texte de l'*upanisad*.

(3) primauté : parce qu' *om* est le premier mot du premier *mantra* de l'*upanisad*. Le Verbe « *om* » est le symbole universel ; il embrasse tous les phénomènes de ce monde ; par conséquent, c'est à « *om-kâra* » que la primauté est attribuée.

(4) prééminence : le deuxième *mantra* dit : « Tout ceci est réellement *Brahman* ». L'accent est, cette fois, placé sur l'objet signifié par *om*, c'est-à-dire sur cet *univers*.

mais, cette fois, c'est à la chose signifiée par le nom que l'on confère le premier rang, car l'*upanisad* cherche à inculquer cette vérité : dénommant et dénommé sont, en tout point, identiques. S'il en allait autrement, en déclarant que la connaissance de la chose dépend du nom correspondant, on pourrait donner à penser que l'identite du nom et de la chose ne doit s'entendre qu'au figuré (1), alors que le but de la connaissance de cette identité (du nom et de la chose dénommée) est d'écarter simultanément, par un seul et unique effort, l'illusion du nom et l'illusion de la chose, et d'établir ainsi (la véritable nature de) *Brahman,* lequel est distinct (2), à la fois, du nom et de la chose. Par conséquent, la *çruti* dit : « Les quartiers (*pâda*) sont les lettres (*mâtrâ*) d'*om* et les lettres sont les quartiers ».

Par conséquent, il est dit :

IIe MANTRA DE L'UPANISAD :

Tout ceci est réellement Brahman **; cet** âtman **est** Brahman **et cet** âtman **a quatre quartiers.**

Commentaire par Çamkara

Tout ceci est réellement *Brahman,* et, ainsi que l'a déclaré le premier *mantra,* tout ce qui n'est constitué que par *om,* est *Brahman.* Ce *Brahman* dont l'existence a été établie (3) au moyen de l'inférence (4) est maintenant désigné, par le

---

(1) figuré : en ce cas, la désignation d'une chose par un nom particulier ne répondrait qu'à une *simple convention.*

(2) distinct : la connaissance du *Brahman* sans attributs n'est possible que si l'illusion des choses et l'illusion des noms sont, toutes deux, écartées.

(3) établie : par la *çruti.*

(4) inférence : nous pouvons, non pas percevoir *Brahman* directement, mais inférer sa présence. Cette dernière démarche, tout intellectuelle, s'oppose ainsi à la connaissance directe ou intuitive (*aparoksa-jñâna*) par laquelle nous appréhendons une chose qu'il ne nous est pas possible de percevoir au moyen des sens, mais de l'existence de laquelle nous acquérons une certitude inébranlable au moyen du procédé appelé : « réalisation ».

deuxième *mantra,* comme faisant l'objet d'une appréhension directe (1) : « Cet *âtman* est *Brahman* ». Le démonstratif « cet » indique ce qui paraît être divisé en quatre quartiers (2) ; il précise, par un geste (3) (de la main vers la région du cœur), que c'est du Soi intérieur (*pratyag-âtman*) qu'il s'agit : « l'*âtman* qui réside là ». Et l'*âtman* désigné par *om,* lequel signifie tout ensemble le *para-Brahman* et l'*apara-Brahman,* a quatre parties (*pâda*) (4), non pas, certes, comme les quatre pattes d'une vache (5), mais comme les quatre quartiers (6) de la monnaie que l'on appelle « *kârsâpana* ». La connaissance du Quatrième (*turîya*) est atteinte lorsqu'on laisse fondre les trois quar-

---

(1) le terme *pratyaksa* s'applique, de nos jours, spécialement dans la philosophie « *nyâya* », à la connaissance des objets de perception sensorielle, mais, incidemment, dans les *upanisad* et dans les textes védântiques, ce terme est employé dans le sens d'*aparoksa* (appréhension directe ou supra-sensorielle).

(2) quatre quartiers : savoir : *viçva* (l'état de veille) — *taijasa* (l'état de rêve) — *prâjña* (l'état de sommeil profond) et *turîya,* lequel est identique à *Brahman* ou à l'*âtman.* Ces quatre quartiers correspondent respectivement : les trois premiers, aux « mesures » (ou caractères : *mâtrâ*) et le dernier, à « l'incommensurabilité » du Verbe *om.* — *a, u* et *m* sont ainsi les trois divisions ou les trois mesures ; le quatrième, indiqué comme *amâtra,* c'est-à-dire comme incommensurable, n'a pas de lettre ou de son qui lui corresponde ; c'est le « silence » — l'*âtma-turîya.* La notion de son suggère la notion de silence ; c'est du silence que, pourrait-on dire, procède le son.

(3) geste : en plaçant la main dans la région du cœur, communément considérée comme le siège de l'*âtman.*

(4) quatre parties (ou quartiers) sont imaginés en l'*âtman* afin de rendre la démonstration plus accessible à l'intelligence du débutant.

(5) la vache a quatre pattes qui sont *indépendantes* les unes des autres.

(6) il s'agit d'une monnaie, vraisemblablement de forme carrée, présentant ainsi quatre quartiers ; un quartier se fond dans la moitié ; la moitié se fond dans les trois-quarts ; les trois-quarts se fondent, à leur tour, dans la pièce considérée dans son intégralité.

tiers tels que *viçva, taijasa* et *prâjña* (1) de façon qu'à tour de rôle, chaque quartier antécédent s'immerge dans le quartier subséquent.

Ici (2) le mot « *pâda* » (ou pied) est utilisé dans le sens d'instrument, mais le mot *pâda* s'applique aussi à l'objet lui-même lorsque l'objet qu'on se propose d'appréhender en son intégralité est le Quatrième (*turîya*) (3) (en tant qu'Absolu).

Comment (4) peut-on dire qu'il y ait quatre quartiers en l'*âtman* ? Voici l'explication (5) :

III

III[e] MANTRA DE L'UPANISAD :

Le premier quartier (pâda) est vaiçvâ nara, dont le champ est l'état de veille ; il est conscient des objets externes ; il a sept membres et dix-neuf bouches ; il fait l'expérience des objets grossiers (physiques).

Commentaire par Çamkara

Son champ (6) est l'état de veille (*jâgarita-sthâna*) ; il est

---

(1) *viçva* est plongé en *taijasa ; taijasa* en *prâjña*, et, enfin, *prâjña* s'immerge en *turîya*.

(2) Ici... : on s'efforce d'attirer l'attention de l'étudiant sur ce Quatrième état, lequel est l'*objet* de l'investigation.

(3) Le Quatrième état est réalisé au moyen de cette immersion des trois états en *turîya*.

(4) Comment... : une objection se présente puisque l'*âtman* n'a pas de *parties*.

(5) explication : c'est pour la commodité de l'enseignement que l'on suppose quatre parties en l'*âtman*.

(6) champ : le « Soi » s'identifie avec l'individualité qui fait l'expérience de l'état de veille.

conscient (1) d'objets qui sont distincts de lui-même. On doit entendre par là que, du fait de l'ignorance (*avidyâ*), la Conscience paraît s'appliquer, en quelque sorte, à des objets extérieurs.

L'upanisad dit aussi qu'il a sept membres (2) ; elle déclare, en effet : « De ce *vaiçvânarâtman* », la région brillante (3) est la tête ; le soleil, l'œil ; l'air, le souffle vital ; l'espace, le tronc ; l'eau (4), les reins ; la terre, les pieds », et, pour compléter l'analogie, l'*âhavanîya* (l'oriental, un des trois feux du sacrifice *agnihotra*) est parfois décrit comme sa bouche. Il est donc appelé « *saptânga* » puisque son corps entier se compose de sept membres.

De même, il a dix-neuf bouches, savoir :

---

(1) il est conscient... etc, : *prâjña* (l'individualité consciente) est, à proprement parler, identique au Soi (*âtman*). Il ne saurait être relié à quelque objet extérieur que ce fût, puisqu'à ce moment, plus rien n'existe indépendamment de la conscience. C'est par la vertu de la nescience (*ajñâna*) que la modification mentale (*buddhi-vrtti*) se manifeste objectivement à l'intérieur des corps dits grossiers, pour constituer l'ego et le non-ego ; ces objets physiques n'ont pas d'existence propre ; car les *vrtti* et les objets corespondants sont, aussi bien les uns que les autres, imaginés en l'*âtman*. Du point de vue de l'*âtman*, la conscience ne peut faire l'expérience d'aucun objet *extérieur*, puisqu'un tel objet serait totalement inexistant.

(2) sept : cette hypothèse est fondée sur l'autorité des Ecritures ; la *chândogyopanisad* (V/18/2) dit, en effet : « De ce *vaiçvânarâtman*, la tête est *sutejas* — l'œil : *viçva-rûpa ;* le souffle vital : *prthagvartmâtman ;* le tronc : *bahula ;* les reins : l'eau ; les pieds sont la terre ; la poitrine : l'autel ; les cheveux : les herbes sacrées ; le cœur : le feu *gârhapatya ;* l'organe interne : le feu *anvâhârya* ; et la bouche : le feu *âhavanîya* ».

(3) région brillante : c'est-à-dire le *dyu-loka* ou le firmament avec les corps célestes : lune, étoiles, etc...

(4) eau : le mot « *rayi* » signifie, tout ensemble, la nourriture, la prospérité et l'eau ; c'est par l'eau que croît tout ce qui est nourriture, et la nourriture abondante amène la prospérité.

— les cinq organes de perception (1) (*buddhîndriya*) ;
— les cinq organes d'action (2) (*karmendriya*) ;
— les cinq fonctions du souffle vital (*prâna*) (3) ;
— la partie du mental qui s'associe aux organes sensoriels (*manas*) ;
— l'intellect (*buddhi*) ;
— le sens du moi (*aham-kâra,* facteur d'individuation) ;
— la substance-mère dont se composent toutes les formations subtiles, le réceptacle de toutes les tendances innées (*citta*).

Voilà, pour ainsi dire, les bouches, c'est-à-dire les instruments au moyen desquels, lui, *vaiçvâ-nara,* procède à l'expérience des objets. Ce *vaiçvâ-nara,* ainsi constitué, fait, à l'aide de ces instruments, l'expérience des objets grossiers — les sons — par exemple.

On l'appelle *vaiçvâ-nara* soit parce que, par des voies diverses, il mène toutes les créatures de l'univers (à la jouissance (4) des multiples objets), soit parce qu'il comprend en Lui-même tous les êtres.

Si l'on tient compte des règles grammaticales qui régissent la formation des noms composés, c'est l'ensemble du nom qui détermine sa véritable signification, et les deux radicaux « *viçva* » et « *nara* » ont le même sens que « *vaiçvâ-nara* » (l'Homme universel).

---

(1) cinq organes de perception, savoir : ceux de l'ouïe, du toucher, de la vue, du goût et de l'odorat qui, dans l'ordre individuel, correspondent respectivement aux cinq éléments : éther, air, feu, eau et terre.

(2) cinq organes d'action : les organes d'appréhension, de locomotion, de génération, d'excrétion et l'organe de la voix

(3) les cinq airs vitaux (ou humeurs) : *prâna, apâna, samâna, vyâna* et *udâna,* désignent les différentes fonctions du *prâna* proprement dit, en tant qu'énergie vitale.

(4) jouissance : les êtres recueillent ainsi le plaisir ou la souffrance selon la qualité de leurs actions antérieures.

Il est le premier (1) quartier, car il n'est pas différent de la totalité des corps grossiers (totalité qui est habituellement désignée par le terme : *virâj*).

On l'appelle « premier quartier », parce que c'est par lui (*vaiçvâ-nara*) que les quartiers subséquents peuvent être connus.

Objection : Alors que la discussion porte sur le « Soi intérieur (*pratyag-âtman*) » qui aurait quatre quartiers, puisque l'*upanisad* dit : « Cet *âtman* est *Brahman* », comment se fait-il que les différentes régions (dont se compose l'univers) soient décrites comme les propres membres de cet *âtman* ?

Réponse : Quoi que vous en pensiez, ce n'est pas une erreur (2), car on se propose ici de décrire l'intégralité des phénomènes — y compris ceux qui intéressent la région des dieux (*adhidaiva*) — comme possédant quatre quartiers, du point de vue (3) de l'*âtman* connu en tant que

---

(1) premier : ce mot ne dénote pas la priorité dans l'ordre de la création. On l'appelle « premier quartier » parce que ce n'est que du point de vue de *vaiçvâ-nara* (c'est-à-dire du point de vue de l'état de veille) que l'on comprend les autres états ; en effet, ainsi que le premier *mantra* l'a fait ressortir, nous voyons d'abord comment, de l'état de veille, sont connus les états de rêve et de sommeil profond.

(2) erreur : l'aspect subjectif (la conscience particularisée) est désigné par le terme « *adhyâtma* ». L'*adhidaiva* représente l'aspect objectif, et désigne l'univers, y compris les corps célestes : soleil, lune, étoiles, etc... — L'*adhyâtma* ne diffère pas de l'*adhidaiva* parce que l'aspect subjectif et l'aspect objectif (ego et non-ego) ne sont tous deux que des idées imaginées en l'*âtman*. Ce n'est donc pas une erreur de supposer que les membres cosmiques (*adhidaivika*) constituent le corps même du centre de conscience particularisée (*adhyâtmika*).

(3) du point de vue... : les aspects grossiers — (*pañcîkrta*, composés des cinq éléments) — qui correspondent respectivement à l'*adhyâtma* (microcosme) et à l'*adhidaiva* (macrocosme), forment le premier quartier de *Brahman* ou de l'*âtman*, quartier désigné sous le nom de *virâj* : totalité des corps grossiers.

Les aspects subtils (*sûksma*), ou *apañcîkrta* (non-composés

virâj ; c'est la seule démarche (1) qui permette d'établir la non-dualité en écartant (l'illusion de) tous les phénomènes (2).

Au surplus, les sages ont réalisé qu'un seul et unique *âtman* existe dans tous les êtres, et ils ont « vu » que tous les êtres (3) existent en l'*âtman*. S'il n'en allait pas ainsi, comment pourrait-on saisir le sens de certains passages de la *çruti* tels que : « Celui qui voit tous les êtres dans le Soi... » ? C'est alors (4) que le monde subjectif — comme le cas se produit chez certains philosophes, les *sâmkhya* (5), par exemple — serait vraiment circonscrit par les limites du corps physique ; et, de cette manière, il n'y aurait plus

---

des cinq éléments) forment le second quartier, et ce quartier est désigné comme « *hiranyagarbha* » : la totalité du subtil.

L'aspect causal (*kârana*), dénommé : *avyakrta* (non-manifesté) ou *îçvara* — en y comprenant l'*adhyâtma* et l'*adhidaiva* — est le troisième quartier.

Le quatrième (*turîya*) réside au delà de toute relation causale ; il est le substrat ultime de toutes les apparences : *virâj, hiranyagarbha* et *îçvara*.

Dans ces divers exemples, il n'y a aucune différence essentielle entre le microcosme (*adhyâtma*) et le macrocosme (*adhidaiva*), et l'on est parfaitement fondé à appliquer les membres de l'*adhidaiva* à l'*adhyâtma*.

(1) c'est la seule démarche : en plongeant successivement chaque état dans celui qui le précède immédiatement, on finit par accéder à *turîya*, le Quatrième, l'Absolu.

(2) tous les phénomènes : de *Brahma*, c'est-à-dire de l'Entité la plus élevée, au plus petit brin d'herbe.

(3) tous les êtres : dès lors, les individualités apparaissent comme de simples imaginations projetées sur l'*âtman*. A ce propos, la *manu-smrti* déclare : « Celui qui voit le Soi présent dans tous les êtres, et tous les êtres présents dans le Soi — celui-là, en renonçant à tout, conquiert la souveraine indépendance ! »

(4) C'est alors : si l'on admettait la dualité de l'*adhyâtma* et de l'*adhidaiva*.

(5) *sâmkhya* : la doctrine *sâmkhya* se fonde sur la multiplicité de l'expérience, et admet la pluralité des âmes. Le vedântin explique que cette pluralité est due à la nescience.

place pour l'*advaita* qui est la caractéristique particulière de la *çruti*, car, si la dualité était établie, aucune différence ne subsisterait plus entre l'*advaita*, le *sâmkhya* et les autres systèmes. Or, le but de toutes les *upanisad* est d'établir l'identité de la totalité et de l'*âtman*. Il est donc légitime d'assimiler les différentes parties (céleste, intermédiaire, terrestre) de l'univers aux sept membres qui sont en rapport avec l'individualité subjective (*adhyâtma*) associée à un corps physique, puisque, du point de vue du *virâj* (totalité de l'univers grossier), l'aspect subjectif (*adhyâtma*) est identique à l'aspect objectif (*adhidaiva*), lequel inclut les régions supra-physiques. C'est d'ailleurs ce qui appert des prescriptions caractéristiques de la *çruti* telles que : « Ta tête tombera... etc... (1) ».

L'identité (2) (de l'*adhyâtma* et de l'*adhidaiva*), du point de vue du *virâj*, entraîne l'identité des entités appelées : « *hiranya-garbha* » et « *taijasa* » (3) (d'une part) — « Non-manifesté » (4) (c'est-à-dire *îçvara*) et « *prâjña* » (d'autre part). Le *madhu-brâhmana* déclare à ce propos : « L'entité resplendissante et immortelle qui réside en cette terre, et l'entité resplendissante et immortelle qui réside en ce corps, (sont toutes deux « *madhu* ») ». C'est un fait indiscutable que le Soi qui se trouve dans le sommeil profond (*prâjna*) (5) est identique au Non-manifesté (*îçvara*),

---

(1) Voici la citation complète : « Ta tête tombera si tu adores, comme *vaiçvânara* en personne, la région brillante qui n'est elle-même qu'une de Ses parties. »

(2) identité : cette identité ne s'entend que sur le plan spirituel.

(3) le Soi particularisé, dans l'état de rêve, est appelé : « *taijasa* ».

(4) Non-manifesté : l'identité d'*îçvara* et de *prâjña* : le Soi particularisé, dans l'état de sommeil profond, est appelé : « *prâjña* ».

(5) *prâjña* ou le Soi causal particularisé retire en lui-même, pendant le sommeil profond, toutes les distinctions d'objets ainsi que tous les objets dont il a fait l'expérience dans les états de veille et de rêve. Au temps d'une dissolution cosmique, *îçvara*, l'Ame cosmique, retire également en Lui-même toutes les distinctions expérimentées sur les plans de *virâj* ou d'*hiranya-garbha*, lesquels correspondent, chacun à chacun, dans l'ordre individuel, aux états de veille et de rêve du Soi particularisé.

puisqu'on ne saurait relever entre eux la moindre distinction. Tel étant le cas, il est clairement établi que la non-dualité est réalisée lorsque se dissipe (l'illusion de) toute dualité.

IV

IVe MANTRA DE L'UPANISAD :

Le deuxième quartier (pâda) est taijasa **(le lumineux) dont le champ est le rêve ;** taijasa **est conscient d'objets internes ; il a sept membres et dix-neuf bouches, et il fait l'expérience d'objets subtils.**

Commentaire par Çamkara

Ce quartier est appelé « *svapna-sthâna* » parce que (l'état de) rêve est le champ de *taijasa.* La conscience de veille, associée à de multiples moyens (1), et s'appliquant (2) à des objets qui semblent être extérieurs, bien qu' (en réalité) ces objets ne soient rien d'autre que des états mentaux (3), laisse dans la mémoire des impressions correspondantes (4).

---

(1) moyens : relation de sujet à objet — agence — instrumentalité, etc...

(2) s'appliquant : selon le *vedânta,* les objets externes, perçus par les organes sensoriels, ne sont pas « absolument réels » ; ils ne paraissent « réels » que du fait de l'ignorance (*avidyâ*), mais cette réalité ne saurait être prouvée, pour la simple raison qu'ils *cessent d'exister* dès qu'on procède à l'analyse de leur caractère essentiel.

(3) états mentaux : les objets externes ne sont rien d'autre que des productions mentales dont l'ignorance est la cause unique ; il n'y a pas d'entités extérieures telles que des objets ; il y a simplement des « créations subtiles ». En fait, nous ne sommes conscients d'aucun objet *externe* qui serait *indépendant* du *mental,* et nous prenons ces créations mentales pour des *objets extérieurs.* Ceux qui cherchent une cause à ces idéations qu'ils pensent percevoir en tant qu'objets externes sont amenés à une régression sans fin, car la série causale ne conduit nulle part. D'ailleurs, on démontrera plus loin que la notion de cause et d'effet est entièrement erronée.

(4) impressions correspondantes : celles qui correspondent à des expériences antérieures de l'état de veille ; postérieurement, ces impressions sont reproduites sous forme d'objets de rêve.

Or, si le mental, sans l'aide (1) d'un moyen extérieur quelconque, mais conservant les impressions déposées en lui par la conscience de veille, de même (2) qu'une pièce de canevas (3) conserve les couleurs qu'un artiste y a peintes, fait ainsi l'expérience de l'état de rêve comme s'il s'agissait de l'état de veille, on doit voir là l'influence de l'ignorance, du désir et de leur action (conjointe) (4); c'est pourquoi (5), il est écrit : « (Et quand il s'endort) emportant avec lui une partie des impressions (qui proviennent) du monde à l'état de veille, il les dissocie et les reconstruit à sa fantaisie pour faire l'expérience du rêve à sa propre lumière » (*brh. up.* IV/3/9). De même, l'*âtharvana*, après avoir donné sur ce point l'explication ci-après : « Tous

---

(1) sans l'aide... : dans le rêve, il n'y a plus d'autre entité que le mental du rêveur.

(2) de même : pour le rêveur, les expériences oniriques paraissent aussi réelles que les expériences éveillées.

(3) pièce de canevas : la peinture représentée sur une pièce de canevas donne l'*illusion de l'espace ;* elle semble, en effet, posséder les trois dimensions spatiales, alors qu'en réalité, le canevas n'est qu'une surface *plane*. De même, les expériences oniriques ont beau n'être que de simples états mentaux, elles n'en paraissent pas moins caractérisées par l'*extériorité* et l'*intériorité*.

(4) action conjointe : le mot *karman* prend, selon les textes védântiques où ce terme figure, des sens fort différents. Primitivement, *karman* signifie : « action » ; il signifie également la destinée personnelle que chaque être s'est tissée, en quelque sorte, au cours de ses incarnations successives ; le *karman* est ainsi la réserve de tendances, d'impulsions, de caractéristiques et d'habitudes qui déterminent les renaissances et l'entourage de chaque être. Une autre signification de *karman* est la ligne de conduite qu'un homme doit suivre, d'après sa caste ou sa condition, afin de satisfaire et, par conséquent, afin d'épuiser les tendances acquises dans le passé. Ici, le terme signifie les tendances engendrées dans le mental par les activités de l'état de veille: l'ignorance (*avidyâ*) donne naissance au désir (*kâma*) — et le désir, à son tour, pousse l'homme à l'action (*karman*)

(5) c'est pourquoi : c'est sur l'autorité des Ecritures que l'on tend à établir une relation causale entre l'état de veille et l'état de rêve.

(les sens) se fondent en la plus haute (1) divinité, le mental... », poursuit : « Alors, cette divinité (le mental) jouit de sa grandeur (2) dans l'état de rêve » (*praçnopanisad*). Par rapport aux organes sensoriels (3), le mental est interne ; aussi le *taijasa* est-il appelé « conscient de ce qui est interne » (*antah-prâjna*) parce que sa conscience s'applique, pendant le rêve, à des états mentaux qui sont eux-mêmes le résultat d'impressions laissées par l'état de veille antérieur. On lui donne ce nom : *taijasa* parce qu'il paraît être le sujet, bien que sa conscience (de rêve) soit exempte de tout objet (grossier), et parce qu'il a essentiellement la nature de la lumière. Le *viçva* (sujet de l'état de veille) a l'expérience d'une conscience associée à des objets extérieurs grossiers, tandis qu'ici, (dans l'état de rêve), l'objet d'expérience est une conscience qui consiste uniquement en impressions résiduelles (*vâsanâ*). Pour cette raison, une telle expérience est appelée : expérience du subtil (4).

La fin du *mantra* est identique à celle du *mantra* antérieur.

Ce *taijasa* est le second quartier (de l'*âtman*).

---

(1) la plus haute : dans l'état de rêve, le *jîva* est associé au conditionnement adventice (*upâdhi*) constitué par le mental.

(2) grandeur : même dans le rêve, état caractérisé par l'obnubilation, le *jîva* possède en propre la lumière au moyen de laquelle se révèle la relation de sujet à objet ; la grandeur du mental consiste dans le fait que, jusque dans le rêve, le mental conserve la faculté de se transformer en *connaisseur*, en *connaissance* et en *objet connu*.

(3) organes sensoriels : ce n'est que du point de vue de l'état de veille, état où les organes sensoriels sont actifs, que l'on se « rappelle » l'expérience onirique ; on en vient ainsi à connaître l'activité interne du mental qui se déploie, au cours du rêve, sans avoir recours aux organes sensoriels de l'état de veille.

(4) expérience du subtil : l'expérience de l'état de veille et l'expérience de l'état de rêve ont la même nature car, dans les deux états, le percevant n'est jamais conscient que de ses propres états mentaux, lesquels ne sont reliés à aucun objet externe, puisqu'à proprement parler, des objets « externes » ne sauraient exister réellement. Vus du dedans du rêve, les objets de rêve sont aussi « grossiers », aussi « physiques » que ceux dont on fait l'expérience dans l'état de veille. Ce n'est toutefois que dans

V[e] MANTRA DE L'UPANISAD :

Voici maintenant l'état de sommeil profond où l'endormi ne désire plus aucun objet — où il ne voit plus aucun rêve. Le troisième quartier (pâda) **est** prâjña **dont le champ est le sommeil profond ; en lui, toutes** (les expériences) **s'unissent et se confondent ; il est, en vérité, une masse de conscience** (indifférenciée) **; il est plénitude de félicité, et il goûte cette félicité ; il est la voie qui conduit à la connaissance** (des deux autres états).

Commentaire par Çamkara

La proposition incidente : « où l'endormi... » a principalement pour but de faire comprendre ce que signifie l'état de sommeil profond (*susupti*), attendu que ce dernier, caractérisé par l'absence (1) de connaissance de la réalité, est le trait commun à toutes ces modifications du mental qui sont associées tant à la *perception* (2) qu'à la *non-perception* (3) (d'objets grossiers — c'est-à-dire tant à l'état de *veille* qu'à l'état de *rêve*).

---

l'état de veille qu'il est possible d'inférer que les objets de rêve sont subtils, c'est-à-dire composés de simples impressions de l'état de veille, puisque, dans l'état de rêve, il n'existe plus aucun objet externe, autrement dit grossier.

(1) la simple absence des désirs ou des objets associés soit à l'état de veille, soit à l'état de rêve, n'est pas caractéristique de la Connaissance suprême, car le sommeil profond et l'évanouissement sont également caractérisés par une absence du même genre ; par conséquent, la connaissance de la Réalité est le véritable *jñâna*.

(2) perception : dans l'état de veille, on est conscient de modifications mentales qui sont connues en tant que *perceptions* d'objets grossiers.

(3) non-perception : l'expérience onirique est appelée ici : *non-perception* parce qu'elle est distincte de la perception des objets grossiers de l'état de veille ; dans le rêve, les objets de perception réductibles, en dernière analyse, à de simples modifications mentales, ne sont que des impressions subtiles laissées par des objets de l'état de veille ; pour que les objets de rêve puissent être reconnus comme tels, il faut que le rêveur soit revenu à l'état de veille.

Ou bien (1), le *mantra,* en introduisant cette incidente, se propose de distinguer l'état de sommeil profond (d'une personne qui dort) des deux états antérieurs, puisque le sommeil, caractérisé par l'absence de connaissance de la réalité, est le trait commun aux trois états. (Pour cette dernière interprétation), l'adverbe *où* (pourrait être compris de deux manières différentes), soit : « *dans la condition* », soit : « *au moment où* » l'endormi ne voit aucune image onirique, ni ne désire aucun (objet de) désir, car, dans le sommeil profond, il n'y a plus — comme c'était le cas dans les deux autres états — aucun désir ni aucune expérience onirique dont la caractéristique consiste à prendre une chose pour ce qu'elle n'est pas.

Il est appelé « *susupta-sthâna* » parce que son champ est l'état de sommeil profond. De même, il est appelé : « *ekî-*

---

(1) Le commentateur propose deux interprétations pour la première phrase du *mantra :* le premier sens met l'accent sur le mot « où » (*yatra*), parce qu'il s'agit ici de différencier les états les uns des autres. La signification naturelle du texte, c'est qu'après avoir décrit les états de veille et de rêve, la *çruti* tente de décrire l'état de *susupti* (sommeil profond), et elle déclare que ce dernier se distingue des deux autres du fait qu'on n'y éprouve aucun désir, etc... tandis que le désir est la caractéristique commune aux deux autres états ; une telle distinction doit être faite, parce que les trois états possèdent un trait commun : en chacun d'eux, la connaissance de la réalité fait défaut.

La deuxième interprétation met l'accent sur le mot « l'endormi » (*supta*) ; elle fournit une explication en considérant ce terme sous le biais suivant : *jâgrat* (état de veille) — *svapna* (état de rêve) — et *susupti* (état de sommeil profond) sont trois états qui ont, pour percevant, un seul et même sujet, lequel fait alternativement l'expérience des trois états ; or, bien que le percevant des trois états reçoive trois appellations différentes : l'*éveillé* — le *rêveur* et le *dormeur,* cependant, la *çruti* utilise, en un certain sens, le mot : *supta* — l'*endormi* — comme le terme *commun aux trois états,* afin de dénoter que l'*absence de connaissance de la réalité* s'applique à eux tous. Par conséquent, dans ce sens, et bien que le mot « l'endormi » (*supta*) se réfère aussi bien à l'éveillé qu'au rêveur qui font, respectivement, l'expérience de la veille et celle du rêve, il n'en est pas moins distingué des deux autres par la phrase incidente : « où l'endormi ne voit, etc... »

bhûta », ce qui signifie l'état en lequel toutes les experiences se confondent ; c'est un état où tous les objets de dualité lesquels ne sont rien d'autre que des formes de pensée (1), débordent le cadre des deux autres états (veille et rêve) pour atteindre l'état d'indiscrimination (2), sans perdre pour autant leurs caractéristiques (propres), de même que la lumière du jour, laquelle révèle les objets du monde des apparences, est enveloppée par les ombres de la nuit. Par conséquent, toutes les expériences conscientes — ces simples formes de pensée — que l'on a faites dans les états de veille et de rêve, se fondent, pour ainsi dire (3), en une masse indivise (de conscience, pendant le sommeil profond). Cet état est donc appelé « *prajñâna-ghana* » (une masse homogène de conscience), en raison de l'absence de toute pluralité, (puisqu'aucune différence n'est plus perceptible). De même qu'à la tombée de la nuit. toutes les perceptions deviennent, en quelque sorte, une masse (de ténèbres), puis-

---

(1) formes de pensée : des formes subtiles ou mentales s'élèvent en *l'âtman ;* ce sont ces formes qui, suivant le cas, constituent les objets *externes* ou les objets *internes*.

(2) état d'indiscrimination : cet état est désigné, dans le langage empirique, en tant qu'état causal ; en effet, si, de l'état de veille, on examine la *susupti*, on est amené à la considérer comme l'état causal puisqu'on voit alors que les expériences de veille et de rêve se résolvent dans le sommeil profond. L'esprit humain qui se meut dans le champ de la causalité, considère donc le sommeil profond comme la *cause* de la veille et du rêve, car il croit que le sommeil profond est *antérieur* aux deux autres états.

(3) pour ainsi dire : comme le suggère la note antérieure, la *susupti* est désignée comme l'état d'unité causale parce que l'homme éveillé tient cet état pour la *cause* des expériences de veille et de rêve, mais l'état de sommeil profond est, lui aussi, une modification mentale (*vrtti*) qui se forme en l'esprit de l'homme éveillé lorsqu'il cherche la cause des expériences de veille et de rêve. Par conséquent, l'unité dont on fait l'expérience dans le sommeil profond — dans le sens où l'éveillé peut entendre cette unité — n'est pas la non-dualité du *brahmajñâna* (la connaissance de *Brahman*), car, dans le cas contraire, ce même homme, en revenant à l'état de veille, ne verrait jamais plus la multiplicité réapparaître en tant que réalité.

que l'obscurité ne permet plus de distinguer quoi que ce soit, de même, dans l'état de sommeil profond, tous (les objets) connaissables, deviennent, en vérité, une masse (homogène) de conscience. Le mot « *eva* » (en vérité) dénote l'absence (1) de toute chose autre que la conscience (dans le sommeil profond). (A ce moment), le mental est affranchi de la souffrance (2) qui provient des efforts accomplis par suite des états mentaux qu'implique toute relation de sujet à objet ; par conséquent, *prâjña* est appelé : « *ânanda-maya* », c'est-à-dire celui à qui échoit en partage un bonheur surabondant, mais ce n'est pas la Félicité elle-même, car le sommeil profond n'est pas (3) Félicité infinie ; c'est ainsi que, dans le langage commun, on dit qu'un homme, exempt de tout effort, est heureux et qu'il goûte le bonheur. Puisque *prâjña* (4) jouit de l'état de sommeil profond d'où tout effort est exclu, on l'appelle « *ânanda-bhuj* » (celui qui savoure la félicité); la *çruti* déclare également : « C'est le plus grand bonheur. »

Le sommeil profond est appelé « *ceto-mukha* » parce qu'il est le passage (5) qui mène à la connaissance des deux

---

(1) absence : l'état de *susupti* est caractérisé par l'absence des objets qui sont perçus tant à l'état de veille qu'à l'état de rêve.

(2) souffrance : le percevant, soit dans l'état de veille, soit dans l'état de rêve, a toujours l'expérience de la relation de sujet à objet, et il constate que cette relation fait *entièrement défaut* dans l'état de sommeil profond.

(3) il n'est pas... : la *susupti* n'est pas l'état de Félicité infinie, car le percevant, du point de vue de l'état de veille, associe le sommeil profond à un conditionnement adventice (*upâdhi*) particulier : *la notion d'état causal.*

(4) *prâjña :* l'expérimentateur du sommeil profond ; si l'on dit que *prâjña,* au sein du sommeil profond, jouit du bonheur, l'affirmation n'est faite que du point de vue de l'état de veille.

(5) passage : *susupti* est le passage qui conduit à l'expérience des états de veille et de rêve. L'état d'existence homogène, appelé « *susupti* », en lequel se compensent toutes les différences, est *l'antécédent invariable* des expériences de veille et de rêve ; on le regarde donc comme la *cause* des deux autres états.

autres états de conscience : la veille et le rêve. Ou bien encore parce que « *cetas* » (le sujet qui perçoit), caractérisé (1) par la conscience (*bodha*) (empirique), est aussi le passage qui conduit à l'expérience des songes, etc... ; voilà pourquoi on l'appelle « *ceto-mukha* ».

Il est appelé « *prâjña* » parce qu'il est conscient du passé et du futur, ainsi que de tous les objets. En outre, il est appelé « *prâjña* » le Connaisseur « par excellence » — même dans le sommeil profond, parce que (2), dans les deux états antérieurs, il a été ce Connaisseur — ou encore parce qu'il a pour caractéristique spécifique la conscience indifférenciée (3). Dans les deux autres états, la conscience existe, certes, mais elle s'applique (alors) à (des expériences de) multiplicité.

prâjña, ainsi décrit, est le troisième quartier.

VIe MANTRA DE L'UPANISAD :

Celui-ci est le Seigneur suprême — le Connaisseur de la Totalité — l'Ordonnateur interne — la Source de tout ce qui existe — c'est de Lui que tout émane, et c'est en Lui que tout finit par se résoudre.

---

(1) caractérisé : on est contraint d'admettre la présence de la conscience dans le sommeil profond pour que le dormeur puisse devenir conscient des états de *veille* et de *rêve,* car, sans conscience, aucune expérience ne serait possible.

(2) parce que : bien qu'en *susupti,* la conscience différenciée fasse entièrement défaut, *susupti* est, néanmoins, connue comme le Connaisseur « par excellence » (*prâjña*) parce que tous les états de conscience, antérieurement expérimentés dans la veille et dans le rêve, sont identiques à celui de *susupti,* dans la *mesure où l'effet est identique à la cause.*

(3) conscience : cette conscience qui, dans le sommeil profond, existe en tant que « *prâjña* », apparaît, en *jâgrat* et en *svapna,* comme « états de conscience particularisée » (*viçesa*).

Commentaire par Çamkara

En son état naturel (1), Celui-ci est le Seigneur (*îçvara*) de la totalité — et, par totalité, il faut entendre l'univers physique et l'univers supra-physique. Lui (*îçvara*) n'est pas, ainsi que d'aucuns (2) le prétendent, une entité distincte de l'univers ; la *çruti* dit aussi : « O mon bon, *prâna* (*prâjña* ou *îçvara*) est ce à quoi le mental est lié ! »

Il est omniscient car, à travers tous les états (veille, rêve et sommeil profond), Il réside, en tant que Connaisseur (3), en chaque individualité.

Il est l'*antar-yâmin* ; c'est-à-dire que, pénétrant tous les êtres, Il les dirige tous du dedans ; par conséquent, Il est appelé la « Source » de tout ce qui existe, puisque c'est de Lui que procède cet univers lequel, suivant la description antérieure, est caractérisé par la multiplicité.

Tel étant le cas, toutes les choses ont reellement en Lui leur principe et leur fin.

Ici commencent les *kârikâ* de *Gaudapâda* qui expliquent la *mândûkyaçruti*.

Gaudapâda revient sur les six *mantra* précédents de l'*upanisad*, et les commente comme suit :

---

(1) état naturel : *prâjña* est l'état naturel parce que, dans le sommeil profond, s'abolissent toutes les différences propres aux états de veille et de rêve, et, par conséquent, cet état, exempt des conditions particulières aux états de veille et de rêve, manifeste à un degré éminent *la pure Conscience*.

(2) d'aucuns : les *naiyâyika*, suivis par d'autres philosophes, admettent l'existence d'un Créateur extra-cosmique. *Çamkara* a réfuté cette théorie dans un commentaire sur les *vedânta-sûtra* (II/2/37). Lorsque l'on recherche la cause de l'univers, le *vedânta* pose *prâjña* comme la cause matérielle et comme la cause efficiente de l'univers.

(3) Connaisseur : l'*âtman* est le Spectateur des trois états — le Témoin du passé, du présent et du futur ; la connaissance des trois états implique en elle-même un *Connaisseur commun à chacun d'eux*.

I[er] ÇLOKA DE GAUDAPADA :

viçva (le premier quartier) **pénètre tout et fait l'expérience des objets extérieurs** (grossiers) ; taijasa (le deuxième quartier) **a conscience des objets internes** (subtils) ;

prâjña **est une masse de conscience** (indifférenciée) ; **ainsi c'est une seule et même entité qui est connue dans les trois états.**

Commentaire par Çamkara

Ce *çloka* doit être compris comme suit : cet *âtman* (en tant que Spectateur) est distinct des trois états (qui constituent le spectacle) — et Il est pur (1) et inconditionné (2). Voilà ce qui est évident pour deux raisons :

1° Parce qu'Il passe, tour à tour (3), d'un état aux deux autres états ;

2° parce que la connaissance « Je suis un tel », provient

---

(1) pur : les notions de pureté et d'impureté, de bien et de mal, de plaisir et de souffrance, etc... sont les caractéristiques des états et, en quelque manière que ce soit, n'affectent jamais l'*âtman* qui demeure comme l'impassible Témoin des trois états ; le *jîva* ou le reflet de la conscience (la conscience particularisée) qui est identique à l'*âtman*, s'identifie par erreur avec les trois états, et se considère comme impur, misérable, etc..., alors que l'*âtman* est éternellement pur.

(2) inconditionné : aucun rapport — fût-ce celui de causalité — ne saurait exister entre les trois états et l'*âtman*, puisque, seul, ce dernier existe. Que l'*âtman* est inconditionné, on le sait pour une autre raison : en réalité, les expériences de l'état de veille n'affectent pas plus l'*âtman* dans l'état de rêve que les expériences de l'état de rêve n'affectent l'*âtman* dans le sommeil profond.

(3) tour à tour : bien que l'*âtman* s'identifie successivement avec chacun des trois états, cependant le fait qu'il se meut d'un état à l'autre sans en être affecté prouve qu'il n'en est que le témoin.

de l'expérience qui, par le souvenir, relie (1) les uns aux autres ces divers états.

La *çruti* justifie cette manière de voir par l'exemple (2) du poisson de grande taille.

2[e] ÇLOKA :

viçva **est le connaisseur** (qui réside) **en l'œil droit ;** taijasa, **le connaisseur** (qui réside) **au dedans du mental.**

prâjña **est celui qui constitue l'**âkâça **dans le cœur ; ainsi c'est un** (seul et) **même** âtman **qui est** (connu comme) **triple en** (un seul et même) **corps.**

Commentaire par Çamkara

Ce *çloka* a pour but de montrer que la triple expérience de *viçva* (de *taijasa* et de *prâjña*) ne peut être saisie en son intégralité que dans le seul état de veille (3).

L'instrument au moyen duquel s'effectue la perception (des objets grossiers), est l'œil droit, et la présence de

---

(1) relie : du point de vue de l'expérience commune, nous établissons une relation entre le passé, le présent et le futur : la chose est due au pouvoir unificateur de la mémoire, mais ce rapport entre les différentes expériences n'est lui-même admissible que si l'*âtman* demeure comme le témoin constant de toutes les expériences.

(2) exemple : il est fait ici allusion à un passage de la *brhad-âranyakopanisad* : tel un poisson de grande taille qui nage, d'une rive à l'autre, sans être gêné par le courant de la rivière, l'*âtman* se meut d'un état à l'autre sans subir l'ombre d'un changement ; de même qu'aucune caractéristique — favorable ou défavorable — de la rive n'affecte ce poisson, de même aucune expérience des trois états n'altère la pure nature de l'*âtman*.

On a parfois recours à une autre analogie : celle de l'oiseau qui vole librement dans les airs, sans que les diverses régions qu'il traverse puissent constituer pour lui le moindre obstacle.

(3) état de veille : du point de vue empirique, *viçva*, *taijasa* et *prâjña* sont respectivement rattachés aux trois états : veille, rêve et sommeil profond, mais les trois états ne sont

viçva, le connaisseur des objets grossiers, s'y fait tout particulièrement sentir ; c'est ainsi que la *çruti* déclare : « La Personne qui réside en l'œil droit est connue en tant qu'*Indha* — l'Etre resplendissant » (*brhad. up.*). *Indha* qui signifie l'Etre brillant — c'est-à-dire *vaiçvâ-nara,* l'équivalent de *virâd-âtman* (la totalité des corps grossiers) — le percevant qui réside dans le soleil, est le même (1) que le percevant qui réside dans l'œil.

Objection : hiranya-garbha est distinct du connaisseur du champ (*ksetra*) individuel, c'est-à-dire du corps (physique) ; *hiranya-garbha* est l'Ordonnateur qui réside dans l'œil droit — le Bénéficiaire de toutes les expériences — le Seigneur du corps.

Réponse : Non pas ! En fait, une telle distinction (2) n'est pas recevable. La *çruti* dit : « Un seul Etre resplendissant se cache dans toutes les créatures ». La *smrti* affirme également : « Sache, ô *Arjuna,* que Je suis le Connaisseur

---

compris que du point de vue de l'état de veille ; en effet, ce n'est que dans l'état de veille que l'on peut se rendre compte que les deux états de rêve et de sommeil profond possèdent, chacun, des caractéristiques différentes. De plus, l'état de veille (*jâgrat*), dans la mesure où il dénote l'absence de connaissance de la réalité, couvre aussi bien l'état de rêve que l'état de sommeil profond. Les trois connaisseurs apparents : *viçva, taijasa* et *prâjña* ne sont, en réalité, qu'une seule et même entité, parce qu'il serait absurde d'admettre une pluralité de percevants pour un même état, savoir l'état de veille, et dans un seul et même corps, et, s'il en était ainsi, la continuité de la perception — continuité que révèle la mémoire — serait brisée. Par conséquent, les trois percevants apparemment différents sont identiques, et ces distinctions apparentes sont dues à ce que chacun d'eux s'identifie pour sa part avec un des trois états.

(1) le même : c'est parce que, comme on l'a déjà montré, l'*adhidaiva* (aspect objectif universel) est identique à l'*adhyâtma* (aspect subjectif individuel).

(2) telle distinction : la différence est tout imaginaire et tout empirique ; elle est due à l'identification du Sujet permanent avec des corps différents. A proprement parler, un seul et unique *âtman* se manifeste sous différentes formes, soit en tant que *macrocosme,* soit en tant que *microcosme.*

du corps (*ksetra-jña*) dans tous les corps (*ksetra*) » (*gîtâ*. XIII/2). « Indivisible, Il existe pourtant comme s'Il était divisé en individualités distinctes » (*gîtâ*, XIII/16).

Bien que la présence de *viçva* soit uniformément sentie dans tous les organes sensoriels, cependant l'œil droit est désigné ici (comme le principal instrument de perception), parce que *viçva* utilise (1) tout spécialement l'œil droit pour percevoir les objets (l'œil droit représente ainsi tous les autres organes sensoriels). Et l'entité qui réside dans l'œil droit, après avoir perçu des formes (extérieures), ferme la paupière et évoque ces mêmes formes en son propre mental ; elle les revoit (2) maintenant — comme s'il s'agissait d'un rêve — en tant que manifestation d'impressions (subtiles de la mémoire). Ce qui se passe alors (3) (dans l'état de veille) est semblable à ce qui se passe dans le rêve ; par conséquent, *taijasa*, le sujet qui perçoit au dedans du mental, est exactement le même que *viçva*. Lorsque prend fin l'activité particulière que l'on appelle « mémoire » (4), le percevant (des deux états anté-

---

(1) utilise : cette assertion est basée sur l'autorité des Ecritures ; jusque dans l'expérience commune, il est reconnu que l'œil droit est habituellement plus apte que l'œil gauche à percevoir les objets.

(2) revoit, etc... : *viçva*, le percevant des objets grossiers devient *taijasa* quand il ferme les yeux. et qu'au dedans de son mental, il pense à des objets grossiers ; le connaisseur du rêve et le connaisseur d'idées dans l'état de veille sont identiques, car les idées de l'état de veille, d'une part, et les objets oniriques, d'autre part, possèdent également, pour le temps présent, les mêmes caractéristiques.

(3) alors : il n'y a aucune différence entre l'état de rêve et l'état de rêverie ; en chacun d'eux, le percevant a conscience d'impressions qui proviennent d'objets grossiers expérimentés dans des états antérieurs ; la seule différence que l'on puisse relever entre les états de rêve et de rêverie, c'est que le rêve couvre l'état *tout entier*, alors que la rêverie ne s'étend que sur une *partie* de l'état de veille.

(4) mémoire : la mémoire est aussi une forme d'activité mentale qui implique une relation de sujet à objet ; les impressions des objets externes grossiers, perçus dans l'état de veille, se manifestent sous forme de souvenir ou de rêve.

rieurs : veille et rêve) s'unit (1) à *prâjña* dans l'éther (*âkâça*) subtil du cœur, et il devient réellement (2) une masse (indivise) de conscience (3), parce que, à ce moment, toute activité mentale est suspendue. La perception et la memoire sont donc, toutes deux, des formes de pensée en l'absence desquelles le Spectateur demeure dans le cœur, sans plus se manifester (4), sous la seule forme de *prâna*. A ce propos, la *çruti* (5) dit : « *prâna* retire toutes ces choses en lui-même ». Or, *taijasa* est identique (6) à *hiranya-garbha*, étant donné que son existence se

---

(1) s'unit : cet état est caractérisé par l'absence de toute relation de sujet à objet.

(2) devient réellement : chaque fois que, dans l'état de veille, le mental cesse d'être actif, c'est-à-dire chaque fois qu'il y a abolition de toute idéation, on dit que l'on entre dans l'état de *susupti* ; à ce moment, la mémoire ne fonctionne plus. Or, cet état est identique au sommeil profond où fait défaut toute relation de sujet à objet ; de l'expérience de changement, on infère l'expérience de non-changement, car on compare l'expérience *présente* à l'état *antérieur* où la double relation de sujet à objet était entièrement absente. L'expérience successive des trois états et le passage de l'un à l'autre prouvent qu'il n'y a qu'un seul percevant lequel est le Témoin de chacun des trois états et de leur alternance.

(3) masse de conscience : en cet état, il n'y a plus de cognition particulière.

(4) sans plus se manifester : mémoire et perceptions revêtent alors une forme virtuelle.

(5) *çruti* : voir *brhadâranyakopanisad.*

(6) identique : que *viçva* (état de veille individuel) et *virâj* (état de veille universel) aussi bien que *prâjña* (sommeil profond) et *îçvara* (non-manifesté) sont respectivement identiques, la preuve en a déjà été administrée. Or, le texte indique maintenant que *hiranya-garbha* et *taijasa* sont identiques. *Hiranya-garbha* et *taijasa* désignent : le premier, le mental universel ; le second, le mental individuel. A vrai dire, macrocosme et microcosme ne sont que de simples formes de pensée, et, par conséquent, ils sont identiques l'un à l'autre. Les percevants qui correspondent à chacun d'eux sont donc, eux aussi, identiques, puisque *hiranya-garbha* et *taijasa* ne sont tous deux que de simples formes de pensée. Leurs appellations différentes sont dues à ce qu'ils s'identifient avec des *upâdhi* (conditionnements adventices) différents, savoir : la notion de *macrocosme* et la notion de *microcosme*, suivant le cas.

situe dans le mental ; le mental est l'indication (1) caractéristique commune à l'un et à l'autre. Cette explication s'appuie sur des passages tels que : « Ce *purusa* (*hiranya-garbha*) est tout mental », etc...

Objection : Le *prâna* (souffle vital) d'un homme qui dort profondément est cependant manifesté (2) (pour une autre personne) ; en cette occurrence, les organes sensoriels sont immergés en *prâna*. Puisqu'il en est ainsi, comment peut-on dire que *prâna* soit non-manifesté ?

Réponse : Ce n'est pas une erreur, car le non-manifesté (3) *avyàkrta)* est caractérisé par l'absence (de connaissance) de temps et d'espace. Bien que *prâna* — pour le cas d'un être qui s'identifie avec une forme particularisée de *prâna* — paraisse manifesté (dans l'état de veille ou dans l'état de rêve), cependant, et même pour le cas de ceux qui s'identifient (ainsi) avec une forme particularisée de *prâna*, le *prâna*, pendant le sommeil profond, perd une (telle) identification particulière, laquelle était due au conditionnement adventice constitué par le corps, et *prâna* est réellement identique au non-manifesté. De même que pour le cas de ceux qui s'identifient avec des *prâna* particularisés, le *prâna*, à l'heure de la mort (4), cesse de se manifester — de même, pour le cas de ceux qui se considèrent comme identifiés avec des *prâna* particularisés, le *prâna* atteint, dans le sommeil profond, à une condition analogue à la non-manifestation.

Ce *prâna* (du sommeil profond) contient, en outre, le

---

(1) indication : tous les deux sont formés de la même étoffe : le mental.

(2) manifesté : la manifestation de l'activité de *prâna* d'un homme profondément endormi est constatée par des témoins : les personnes qui, à l'état de veille, constituent son entourage.

(3) non-manifesté : les caractéristiques de manifestation et de non-manifestation du *prâna* lui sont respectivement attribuées soit du point de vue de l'état de veille, soit du point de vue de l'état de sommeil profond.

(4) à l'heure de la mort : cet exemple repose sur l'autorité de la *çruti*, cf. *brhad. up.* IV/4/2.

germe (la cause) d'une (future) création (1) (comme c'est le cas pour l'*avyâkrta*). Le connaisseur des deux états — sommeil profond et *avyâkrta* — est unique (2) : (c'est la pure Conscience), et celui-là est identique (3) aux connaisseurs (apparemment) différents qui, pour leur part, s'identifient avec le conditionné (dans les états de veille et de rêve) ; par conséquent, les expressions, dénotant des attributs, telles que « s'unissent et se confondent », « masse de conscience », etc..., précédemment employées, peuvent, à juste titre, s'appliquer à cette unique entité. Une autre (4) raison déjà invoquée corrobore cette opinion ; comment, en vérité, le mot « *prâna* » (5) peut-il convenir au non-manifesté (*avyâkrta*) ? — Un passage de la *çruti* répond à la question : « O mon bon ! le mental est lié à *prâna* ».

Objection : Dans cette citation, le mot « *prâna* » indique « *sat* » (Existence infinie), c'est-à-dire *Brahman* (— et non pas *avyâkrta*), et la discussion porte précisément sur le non-manifesté ; en effet, le texte auquel il est fait allusion commence par ces mots : « Au commencement, tout ceci (tout l'univers) était « *sat* ».

Réponse : Ce n'est pas une erreur, car, (dans ce passage), on admet que *sat* est ce qui contient en soi la semence (6) ou la cause (de la création). Bien que « *sat* »,

---

(1) création : les deux états de non-manifestation (*avyâkrta*) et de sommeil profond (appelé ici : *prâna*) sont, tous deux, suivis d'un état où noms-et-formes se manifestent ; de *l'identité des effets,* on est en droit d'inférer *l'identité des causes.*

(2) unique : l'identité du sommeil profond et de l'*avyâkrta* est, en outre, démontrée par l'identité de leur connaisseur commun : la pure Conscience.

(3) identique : c'est une seule et même entité qui perçoit les trois états.

(4) autre : l'identite d'*adhyâtma* et d'*adhidaiva.*

(5) *prâna* : l'adversaire prétend que la signification habituelle de *prâna* est « souffle vital » ; ce *prâna* a cinq aspects ou fonctions : *prâna, apâna, samâna, vyâna, udâna.*

(6) semence : c'est-à-dire le *saguna-brahman*

c'est-à-dire *Brahman*, soit indiqué ici par le mot « *prâna* », cependant le *Brahman* qui est désigné par les deux mots « *sat* » et « *prâna* », n'est pas le *Brahman* exempt de l'attribut d'être la semence ou la cause de laquelle procèdent toutes les entités (1) ; si, dans ce passage de la *çruti*, c'est le *Brahman* exempt de toute relation causale (autrement dit l'Absolu) que la *çruti* avait voulu décrire, elle aurait utilisé des expressions telles que : « Pas ceci, pas cela », « D'où le langage retombe », « Cela qui est quelque chose d'autre, à la fois, que le connu et que l'inconnu », etc... La *smrti* déclare également « Cela n'est ni *sat* (existence permanente) ni *asat* (ce qui n'est pas *sat*, et qui est, par conséquent, existence non-permanente) » (*gîtâ*). Si le texte avait désigné l' (Absolu) affranchi de toute relation causale, tout retour au plan de la conscience relative serait définitivement exclu (2) pour le cas de ceux qui étaient plongés dans le sommeil profond ou qui s'étaient unis à *sat* à l'époque d'une dissolution cosmique (*pralaya*). Au surplus, (et s'il en était ainsi), les âmes, une fois libérées, reviendraient au plan de la conscience relative, car l'absence de semence ou de cause (susceptible de donner naissance au monde des noms-et-formes) caractériserait (3) aussi bien l'ignorant que le sage.

---

(1) toutes les entités : aussi bien ce qui est animé que ce qui est inanimé.

(2) définitivement exclu : car, après la réalisation de l'absolu *Brahman*, il ne serait plus possible de revenir au plan de l'ignorance. Mais l'homme qui entre en *susupti* (sommeil profond) ou dans l'état de non-manifestation (*avyâkrta*) sans avoir acquis la connaissance (*jñâna*), doit nécessairement revenir au plan de l'ignorance ; la connaissance de *Brahman* est donc la condition « sine qua non » de la libération ; ce n'est assurément pas la simple absence de dualité associée à l'ignorance, comme il en va pour l'expérience de sommeil profond, l'évanouissement, et les états de transe.

(3) caractériserait : si, par le passage des Ecritures auquel il est fait allusion, on devait comprendre que « *sat* » indiquât l'Existence affranchie de toute relation causale — c'est-à-dire le *Brahman* absolu, alors le dormeur qui n'a pas encore acquis la connaissance (*jñâna*) ne pourrait jamais revenir du sommeil

Du reste, en l'absence de semence (1) (cause, soit au temps du sommeil profond, soit au temps d'une dissolution cosmique), semence qui ne peut être détruite que par la Connaissance, la Connaissance elle-même deviendrait chose vaine. Par conséquent, le mot « *sat* » (dans le texte de la *chândogyopanisad* précédemment cité), si on l'entend du point de vue auquel la causalité peut lui être attribuée, est indiqué par *prâna* et, partant, a été décrit dans toutes les Ecritures comme la Cause (première) (2) : c'est aussi pour cette raison que l'absolu *Brahman*, dissocié de son attribut causal, a été indiqué dans des passages de la *çruti* tels que : « Il est au delà du non-manifesté, lequel est su-

---

profond au plan de conscience de la dualité. Et si une personne, après avoir réalisé l'absolu *Brahman* devait redescendre à l'état de dualité, la libération serait *impermanente*. Voici quelle est la véritable signification du texte : « au temps de *pralaya*, quand les êtres créés s'immergent en « *sat* » ou Existence, ils ne deviennent pas l'absolu *Brahman* ; ils demeurent dans une condition séminale ou virtuelle, et, par conséquent, ils répparaîtront lors d'une nouvelle création ; de même, une personne ignorante qui entre dans le sommeil profond conserve, sous forme latente, toutes ses impressions antérieures de dualité ; elle les reprend en sortant de l'état de *susupti*, mais un *jñânin*, après avoir réalisé son identité avec *Brahman*, ne conférera jamais plus la réalité à l'existence de la dualité. »

(1) semence : le point de vue causal comprend l'appréhension erronée et la non-appréhension, ainsi que leurs effets respectifs. Les *naiyâyika* affirment que cette conception de la causalité communément désignée comme « ignorance cosmique », constitue une catégorie indépendante : « *padârtha* » qui existerait en l'absence de tout contact entre les organes sensoriels et leurs objets correspondants ; par conséquent, la nescience (*ajñâna*) serait, selon eux, une négation (*abhâva*), mais, d'après le *vedânta*, *ajñâna* n'est pas une simple négation (caractérisant l'aspect d'*âvarana* : obnubilation), c'est une négation prolongée par une affirmation ou par une projection (caractérisant l'aspect de *viksepa*). — L'ignorance n'est donc pas une catégorie indépendante ; c'est une catégorie qui dépend de la conscience actuelle, qui est comprise en cette conscience, et l'ignorance est détruite par la connaissance de la vérité.

(2) Cause : parce qu'une explication causale est nécessaire.

périeur au manifesté », « Cela est sans cause, et Cela est le substrat de l'externe (effet) et de l'interne (cause) », « D'où les mots retombent », « Pas ceci, pas cela », etc... — Ce qui est désigné comme *prâna* (si on le considère en tant que cause du monde des apparences), est décrit spécialement en tant que *turîya* lorsqu'on le considère, non plus comme la cause, mais comme affranchi de toute relation phénoménale (celle de corps, par exemple, etc...) c'est-à-dire sous son aspect absolument réel. A n'en pas douter, la condition causale est aussi expérimentée en ce corps, car une cognition de ce genre (1) se fait jour chez l'homme qui sort du sommeil profond : « Je n'ai rien éprouvé (dans ce dernier état) ». Par conséquent, il est dit qu'un seul et même *âtman* est perçu comme triple (2) en un (seul et même) corps.

3e ÇLOKA :

viçva **fait toujours l'expérience du grossier ;** taijasa, **celle du subtil ;**

et prâjña, **celle du bienheureux ; sache que ce sont là les trois genres d'expérience !**

4e ÇLOKA :

viçva **trouve sa satisfaction dans le grossier ;** taîjasa, **dans le subtil ;**

et prâjña, **dans le bienheureux : sache que ce sont là les trois genres de satisfaction !**

---

(1) une cognition de ce genre : l'expérience de l'absence de connaissance en *susupti* n'est possible que pour un homme qui est déjà sorti de ce même état ; de la perception, en l'état de veille, d'un changement impliquant noms-et-formes, cet homme infère que l'état antérieur de sommeil profond en était dépourvu ; par conséquent, la connaissance du sommeil profond ne s'acquiert que dans l'état de veille. On voit par là que la *susupti* n'est connue que par la conscience de veille (*jâgrat*).

(2) triple : voici le sens du texte : l'*âtman*, spectateur des trois états, est inféré de la perception du passage d'un état à un autre ; l'*âtman* est le Témoin, non seulement des trois états, mais aussi des connaisseurs respectifs de ces états, savoir : *viçva, taijasa* et *prâjña*. C'est en ce corps et dans l'état de veille que les trois états ainsi que leurs percevants sont connus.

Commentaire par Çamkara

Les *çloka* 3 et 4 ont déjà été expliqués.

5[e] ÇLOKA :

Celui qui connaît, à la fois, le sujet et les objets d'expérience qui ont été décrits comme (respectivement) **associés à chacun des trois états, n'est plus affecté par les objets** (de ces états), **alors même qu'il en fait l'expérience.**

Commentaire par Çamkara

Dans les trois états, savoir : l'état de veille, etc... un seul et même objet (1) d'expérience apparaît sous une triple forme, soit en tant que grossier, soit en tant que subtil, soit en tant que bienheureux. En outre, le sujet d'expérience (des trois états) connu (selon le cas) comme : *viçva, taijasa* et *prâjña,* a été décrit comme une entité unique, en raison (d'une part) de l'unité de conscience (2) impliquée par une cognition (3) telle que « Je suis cela » (laquelle est commune aux trois conditions), et (d'autre part) en raison de l'absence (4) de toute distinction à l'égard du percevant.

Celui qui connaît ces deux éléments (le sujet et l'objet

(1) un seul et même objet : les expériences des trois états ne sont que des formes de pensée différentes, autrement dit, des idéations.

(2) unité de conscience : c'est dans la conscience de veille qu'on se rend compte que le sujet des trois états est un et unique.

(3) cognition : la cognition prend la forme suivante : « Moi qui, actuellement, dans l'état grossier, perçois des objets, j'ai vu des formes (idées) dans le rêve — et je n'ai fait aucune expérience de ces deux genres dans l'état de sommeil profond. »

(4) absence : rien ne laisse à penser que les expérimentateurs des trois états puissent être différents.

d'expérience) qui apparaissent comme multiples, (le premier), en tant que percevant — (le deuxième), en tant qu'objet perçu (c'est-à-dire en tant qu'ego et en tant que non-ego), celui-là ne saurait plus en être affecté (1) alors même qu'il en jouirait, parce que (2) tous les objets (de quelque état qu'il s'agisse) sont perçus par un seul et même sujet. De même que le (principe du) feu (3) ne croît ni ne décroît pendant que le combustible est réduit en cendres, de même (pour ce qui concerne la connaissance ou la conscience de l'*âtman*), rien (4) n'est ajouté ni retranché, pendant que le sujet fait l'expérience de ce qui est son objet.

---

(1) affecté : quiconque sait que les trois états ne font qu'un, et que les trois percevants sont identiques, ne saurait être affecté par les expériences d'un état, car il ne s'identifie plus avec les percevants, apparemment distincts, de ces états.

Il n'en est plus affecté, parce qu'il comprend maintenant que les objets qui apparaissent comme réels dans les états de veille ou de rêve, disparaissent à leur tour dans le sommeil profond; par conséquent, il est convaincu de l'irréalité des expériences de rêve et de veille ; en tant que Témoin, il assiste, sans attachement, au « lever » de ces idées d'expérience, dans les états de veille et de rêve, et à leur « coucher », dans l'état de sommeil profond.

(2) parce que : un seul *âtman* perçoit alternativement, sous trois formes distinctes, l'émersion et l'immersion du sujet et des objets d'expérience ; il sait que tous ces objets sont impermanents et, partant, irréels.

(3) le principe du feu reste le même, indépendamment de la quantité de combustible consumée.

(4) rien : quand l'*âtman* ou le Soi sait qu'il est le Témoin des trois états, il cesse de s'identifier avec quelque modification que ce soit, lorsqu'il fait l'expérience des objets correspondant à un de ces états ; et, parce qu'il connaît que ces objets (percevants y compris) sont de pures projections (*manah-spandana*) de son propre mental, il les tient pour irréels ; dès lors, ces objets ne pourraient pas plus l'affecter que le tigre imaginaire, vu dans une rêverie, ou le tigre, vu dans son songe, ne saurait dévorer celui qui le perçoit.

6[e] ÇLOKA :

A n'en pas douter, le passage (de la cause) **à l'effet ne peut être attribué qu'aux entités qui ont une existence positive ;**

or, c'est prâna **qui manifeste toutes** (les choses), **et c'est** purusa **qui, sous des formes multiples et distinctes, crée des individualités conscientes** (jîva).

Commentaire par Çamkara

Le texte dit : la manifestation peut être attribuée à des entités positives (1) comprises comme les différentes formes de *viçva,* de *taijasa* et de *prâjña* — dont l'existence, qui est de la nature des noms-et-formes illusoires causés par une ignorance (*avidyâ*) innée, ne saurait être niée. Voici l'explication de ce passage : « Ni du point de vue de la réalité, ni du point de vue de l'illusion, on ne peut dire que le fils d'une bréhaigne soit jamais né », car si des choses procédaient de la non-existence, *Brahman* lui-même, dont l'existence est inférée de l'expérience, deviendrait (2) « non-existence », puisque tout moyen de l'appréhender ferait défaut. Si le serpent (à la place de la corde) qui apparaît comme tel en vertu d'une cause illusoire (*mâyâ*), laquelle est l'effet de l'ignorance (*avidyâ*), préexiste sous forme de corde, c'est un fait d'expérience commune, car personne n'a jamais perçu l'illusion du serpent ou du mi-

(1) positives : les *çloka* 6 à 9 exposent diverses conceptions de la manifestation ; le *çloka* 6 montre que cet univers manifesté n'est pas non-existant tel le fils d'une bréhaigne ; il a une existence *empirique,* mais l'auteur des *kârikâ* se propose de prouver qu'aucune relation causale ne peut être attribuée à *Brahman* en tant que *prâjña* (c'est-à-dire en tant que Cause première), à moins d'admettre, du même coup, l'existence *positive* du monde. On trouvera plus loin, dans le corps du présent ouvrage, une discussion détaillée du problème de la causalité.

(2) deviendrait : si l'on s'appuie sur la causalité pour prouver l'existence de *Brahman,* on est obligé de reconnaître l'existence *réelle* des objets manifestés, car c'est de cette existence qu'on infère que *Brahman* est la Cause première.

rage, etc.., sans un substrat correspondant ; avant que se présente l'apparence illusoire (1) du serpent, ce serpent devait réellement exister dans la corde ; de même, toutes (2) les entités positives existent, antérieurement à leur manifestation, sous forme de cause — c'est-à-dire en *prâna*. La *çruti* fait une déclaration similaire dans des passages tels que : « Au commencement, tout ceci (l'univers des apparences) était réellement *Brahman* » et « Tout ceci existait, au commencement, en tant qu'*âtman* ». Or, c'est *prâna* qui manifeste toutes choses. Tels les rayons qui émanent du soleil, les innombrables centres (particularisés) de conscience (c'est-à-dire les *jîva*), comparables au (multiples) reflets du même soleil dans l'eau, qui se manifestent diversement en tant que *viçva, taijasa* et *prâjña,* sous les formes physiques les plus variées : dieux, animaux, etc... procèdent tous de *purusa.* Le *purusa* manifeste ainsi les entités, appelées « êtres vivants », qui sont différentes des objets inanimés, mais qui ont toutes la même nature que le *purusa* (3) lui-même — ce sont les étincelles d'un même foyer, les reflets d'un même soleil à la surface de l'eau. *prâna* ou le Soi causal manifeste toutes les autres entités

---

(1) illusoire : le *vedânta* fait une distinction, du point de vue causal, entre *avidyâ* et *mâyâ ; mâyâ* est associée à *îçvara* — et c'est elle qui présente la multiplicité dans l'univers (Cf. *vedânta-sûtra* I/4/3 et II/1/14).

(2) toutes : le terme « toutes » ne s'applique qu'aux objets inanimés puisque la manifestation des êtres conscients est attribuée au *purusa.*

(3) *purusa :* le *çloka* aussi bien que le commentaire admettent deux principes de manifestation : *purusa* et *prâna.*
purusa manifeste les *jîva* conscients ; *prâna,* les objets inanimés. Du point de vue empirique, nous avons, en effet, deux genres de manifestation : le sensible ou animé — l'insensible ou inanimé. Par conséquent, nous les attribuons respectivement à deux principes différents, car la loi de causalité exige que le semblable soit produit par le semblable, mais, en réalité, *prâna* est identique à *purusa. Brahman* est donc considéré comme le Principe unique qui manifeste tout l'univers ; suivant qu'il manifeste des objets inanimés ou des êtres animés, on l'appelle : *prâna* ou *purusa.*

ainsi que l'araignée produit sa propre toile ; à l'appui de ce qui précède, citons des textes tels que : « Les étincelles qui jaillissent du feu... etc... ».

7e ÇLOKA :

Ceux qui réfléchissent sur (le déploiement de) la création, y voient la manifestation du pouvoir supra-humain de Dieu ;

tandis que d'autres regardent la création comme ayant la nature du rêve et de l'illusion.

Commentaire par Çamkara

La création est la manifestation du pouvoir supra-humain de Dieu (1), ainsi pensent ceux qui réfléchissent sur (le déploiement de) la création, mais (2) ceux qui se consacrent (3) à la recherche de l'ultime Réalité ne prennent aucun intérêt à (la théorie de) la création. Cette manière de voir est d'ailleurs supportée par la *çruti* dans des passages tels que : « *Indra* (la grande Divinité) a assumé des formes diverses par la vertu de *mâyâ* ». Le magicien lance la corde vers le ciel, et, à force de bras, il se hisse le long de cette corde ; il disparaît aux regards (des spectateurs); il se livre alors, dans les airs, à un combat au cours duquel ses propres membres sont coupés les uns après les autres, et tombent sur le sol ; soudain, le magi-

---

(1) Dieu : il s'agit de la théorie théiste de la création d'après laquelle Dieu est considéré en tant que Personne.

(2) mais : les hommes qui cherchent Dieu en tant que Créateur appartiennent à deux catégories : les uns regardent la création comme réelle ; les autres tiennent la création pour irréelle; *Çamkara* compare les chercheurs de la deuxième catégorie aux spectateurs qui s'intéressent davantage à la *personne* du magicien qu'à ses *prouesses*.

(3) se consacrent : en s'appuyant toujours sur la loi de la causalité ; ceux qui ont recours à la théorie de *mâyâ* pour expliquer le monde voient l'illusion et infèrent *turîya* en tant que cause transcendantale.

cien se relève (sain et sauf). Le spectateur a beau assister à la représentation, il n'éprouve aucun intérêt à se demander si la prouesse, exécutée par le magicien, est réelle, car, pour ce cas également, il infère l'existence d'un magicien réel, distinct de la corde et du personnage qui grimpe le long de cette corde. La manifestation de sommeil profond, de rêve et de veille est analogue au lancer de la corde par le magicien (dans l'exemple cité), et (les personnages empiriques connus en tant que) *prâjña, taijasa* et *viçva,* correspondant (respectivement) aux trois états, sont similaires au personnage qui semble grimper le long de la corde.

De même que le véritable magicien reste (immobile) sur le sol sans être vu (par les spectateurs), car il s'est, en quelque sorte, dérobé à leurs regards sous le voile de ses sortilèges, de même demeure (identique à elle-même) la vérité touchant la Réalité suprême laquelle est désignée en tant que « *turîya* » (1).

Par conséquent, ces nobles âmes qui aspirent à la libération (*moksa*), s'efforcent de méditer sur *turîya ;* ils ne s'attardent pas à réfléchir sur la création — ce qui serait chose vaine (2).

L'expression « ayant la nature du rêve et de l'illusion » (*svapna-mâyâ-sarûpa*) a pour but de montrer que toutes ces (3) notions (erronées) (qui tentent de fournir une expli-

---

(1) *turîya* : le texte examine successivement deux théories de la création (*srsti*), savoir :

— la création est *réelle* en tant que manifestation du pouvoir réel de Dieu ;

— la création, du fait qu'elle est manifestée, n'est qu'une *illusion* dont Dieu est la cause.

Ces deux théories placent l'accent sur l'acte de la création ; voilà ce que le commentaire de *Çamkara* met en évidence ; *Çamkara* montre, en effet, que ceux qui connaissent la Réalité suprême (*paramârtha*) ne prennent intérêt à quelque théorie de la création que ce soit.

(2) chose vaine : la vérité suprême ne peut être réalisée que par la plus haute connaissance ; elle est inaccessible à tout raisonnement qui s'appliquerait à la création.

(3) toutes ces... : puisque *mâyâ* est acceptée aussi comme un fait par les *mâyâvâdin*, la théorie que soutiennent ces philosophes ne saurait, elle non plus, apporter la vérité suprême.

cation de la manifestation) sont le propre de ceux qui imaginent le déploiement de la création ou de la manifestation.

8e ÇLOKA:

Ceux qui affirment (l'existence des) **objets manifestés, attribuent simplement cette manifestation à la Volonté divine,**

tandis que ceux qui considèrent le temps comme réel, déclarent que le temps lui-même manifeste tous les êtres.

Commentaire par Ça*m*kara

La manifestation n'a pas d'autre cause que la Volonté divine parce que cette Volonté doit (1) nécessairement s'accomplir. Des objets tels qu'une cruche, etc... ne sont que (la manifestation de) la volonté (du potier) (2) ; en aucun cas, ils ne peuvent être extérieurs à cette volonté ni indépendants d'elle.

D'aucuns prétendent que la manifestation procéderait du temps.

9e ÇLOKA :

Certains pensent que la manifestation a pour but (de permettre à Dieu) **de tirer jouissance de la Création, alors que d'autres l'attribuent à un simple jeu** (de la part du Seigneur) ;

mais la manifestation est de la véritable nature de l'Etre resplendissant (âtman), (car) **quel autre désir pourrait-on supposer en celui dont les désirs sont perpétuellement en voie d'accomplissement ?**

---

(1) doit : ceux qui regardent le monde comme réel affirment que Dieu, dont la Volonté manifeste le monde, est nécessairement la Vérité suprême.

(2) potier : le potier, tout d'abord, imagine en son mental le nom et la forme de l'objet à créer ; ensuite, il crée l'objet imaginé.

Commentaire par Çamkara

Certains voient dans la manifestation le dessein du Créateur de tirer jouissance (de la création), ou bien ils pensent que la création est simplement un « Jeu divin ». L'auteur des *kârikâ,* en affirmant que la création est de la nature même (1) du resplendissant *Brahman,* réfute (2) du même coup ces deux théories. Et, en prenant une telle position, c'est-à-dire en affirmant que la manifestation est de la nature même de l'Etre resplendissant, il ruine toutes les spéculations (3) antérieurement exposées, relatives à la créa-

---

(1) nature même : selon *Gaudapâda,* ce que d'aucuns tiennent pour l'univers créé, n'est rien d'autre que la nature ou l'essence même de *Brahman,* puisque *Brahman* existe à l'exclusion de quoi que ce soit d'autre. Ce que d'aucuns désignent comme l'univers de noms-et-formes, assujetti à la naissance, au changement, à la mort, etc..., c'est, en réalité, le *Brahman* sans second. Voir le monde de dualité au lieu de voir *Brahman* — et chercher la cause de ce monde — c'est le fait de l'ignorance (*avidyâ*).

(2) réfute : les deux théories auxquelles fait allusion la première strophe du *çloka* sont réfutées pour la simple raison qu'on ne saurait prouver que la jouissance ou le jeu pussent être la cause de la création ; création ou manifestation implique l'intervention d'un facteur adventice ou externe, et une telle notion est infirmée par la déclaration de l'Ecriture : « La manifestation est de la *même nature* que le resplendissant *Brahman* ».

(3) spéculations : les théories ci-après, relatives à la création ont été énoncées dans les *çloka* antérieurs de la *kârikâ.*

1° la création est la manifestation du pouvoir divin (*çloka* 6) ;

2° la création est la manifestation qui a la nature du rêve et de l'illusion (*çloka* 6) ;

3° la création est la manifestation de la Volonté divine qui doit nécessairement s'accomplir (*çloka* 7) ;

4° la création est la manifestation qui procède du temps ; doit nécessairement s'accomplir (*çloka* 7) ;

Ces quatre théories peuvent être considérées comme cosmologiques ; le *çloka* 9 indique deux autres théories qui, elles, sont téléologiques.

5° la manifestation a pour but de permettre à Dieu de tirer jouissance de la création de l'univers ;

6° la création est un acte par lequel Dieu se joue.

Or, toutes ces théories sont réfutées par la simple constatation

tion, avec un seul argument : « A l'égard de la manifestation, quel désir pourrait-on imputer à *Brahman* dont tous les désirs sont perpétuellement en état de réalisation ? » — Si la corde, etc... apparaît en tant que : ser-

---

que *Brahman,* dont les désirs sont toujours en voie d'accomplissement, ne saurait créer le monde pour quelque « *motif* » que ce fût ; aucune théorie causale ne fournit une explication satisfaisante de la relation qui existerait entre l'apparence du monde et *Brahman.* Les hypothèses qui tendent à établir que la volonté, le désir, la jouissance ou le jeu, etc... est la cause de la création, sont toutes dues à l'ignorance (*avidyâ*) de l'esprit humain au regard de la véritable nature de *Brahman.* [Nous attribuons ainsi à *Brahman,* selon le cas : l'appétition qui se tourne vers l'intérieur (*âtma-kâmatva*) — l'appétition qui trouve sa satisfaction en elle-même et par elle-même dans l'état d'illumination (*âpta-kâmatva*) — et enfin l'absence de toute appétition puisque tout est accompli (*akâmatva*)]. Elles ne font que révéler l'ignorance où nous nous trouvons pour ce qui concerne l'origine de l'univers, lequel est un des objets où se déploient avec le plus d'éclat les pouvoirs du Divin. Ceux qui regardent l'acte de la création comme réel, et qui l'expliquent ensuite comme « ayant la nature du rêve et de l'illusion », oublient que le rêve et l'illusion sont, après tout, irréels ; ils sont donc incapables d'expliquer la réalité supposée de l'acte de la création. Par conséquent, la manifestation n'est pas un acte de ce genre ; la volonté ne saurait être la cause de la création parce qu'un acte volitif suppose toujours un effort pour satisfaire quelque désir inassouvi ; or, *Brahman* est Félicité suprême (*paramânanda*), ce qui signifie : absence de tout besoin ; par conséquent, la Volonté divine ne peut être la cause de l'univers.

L'esprit humain, tenu en servitude par *mâyâ,* assigne la volonté ou le jeu, etc..., comme cause de la création ; cette supposition est elle-même *mâyâ* ; un raisonnement correct aboutit nécessairement à la conclusion ci-après : si quelqu'un voit la création, ce n'est là qu'un effet de *mâyâ.* Toutes les théories qui s'appliquent à la création sont, en fait, entachées d'ignorance (*mâyâ-mayî*), autrement dit, elles sont dues à l'ignorance du mental qui perçoit la création. Du point de vue relatif, cette *mâyâ* réside soit en *Brahman,* soit dans le percevant ; or, c'est du point de vue individuel que l'on assigne un substrat à *mâyâ,* et *mâyâ,* lorsqu'on l'envisage sous le biais de l'ignorance, a son siège en *Brahman.*

pent, etc..., est-il besoin, pour expliquer ces illusions, d'invoquer d'autre raison (1) que l'ignorance (*avidyâ*) ?

Introduction au VII[e] mantra *de l'*upanis*ad par Çam*kara

Le Quatrième quartier (2) qui vient dans l'ordre (des explications) doit maintenant être décrit ; c'est ce qui est fait par les mots du texte : « non conscient d'objets internes », mais Cela (*turîya*) n'admet pas d'être décrit ou indiqué au moyen de mots, car tout usage (affirmatif ou négatif) du langage serait impuissant à L'exprimer ; par conséquent, on cherche (3) à « indiquer » *turîya* par la négation de tout attribut (ou de toute caractéristique).

Objection : En ce cas, *turîya* devient pure vacuité (*çûnya*) !

Reponse : Non pas (4), puisqu'il est impossible qu'une

---

(1) d'autre raison : cf. le passage des Ecritures : « *âtmana âkâçah sambhûtah* » : « C'est de l'*âtman* que procède l'espace (*âkâça*) ». Si l'*âtman* apparaît sous forme d'espace, cette apparence est due à *mâyâ*, et non pas à une cause externe.

(2) Quatrième quartier : le mot quatrième ne signifie pas le quatrième état (ou condition) en lequel l'*âtman* devrait être considéré ; *turîya*, désigné ici comme le Quatrième, ne se présente à l'examen qu'au terme de l'analyse des trois états précédents, car l'*âtman* lui-même exclut toute condition ou tout état. Les états de veille, de rêve et de sommeil profond sont ses trois quartiers, et *turîya*, ainsi que le démontreront les chapitres suivants, est présent en chacun d'eux ; *turîya* est désigné ici comme le Quatrième parce que, dans les textes antérieurs, les trois quartiers de l'*âtman* ont été expliqués ; il occupe donc la quatrième place « *dans l'ordre des explications* ».

(3) on cherche... : car *turîya* ne saurait être directement perçu comme les autres objets du monde extérieur.

(4) Non pas : voici quelle est l'argumentation de l'adversaire : vous dites que *turîya* n'est pas « vacuité » (*çûnya*), puisque la projection mentale (*vikalpa*) de *prâna*, etc... ne pourrait subsister sans un substrat, lequel est *turîya*. En ce cas, *turîya* n'est pas « indescriptible » ; bien au contraire, il peut

fausse imagination existe à défaut d'un substrat. L'illusion de la pièce d'argent, du serpent, du bandit (en embuscade) ou du mirage, etc... ne saurait se concevoir comme existante sans (1) un substrat correspondant : coquille de nacre, corde, vieux tronc d'arbre, désert, etc...

être décrit en tant que « substrat de *prâna*, etc... » ; par conséquent, il doit nécessairement être tel qu'on puisse le décrire, mais vous prétendez qu'on ne saurait y parvenir que par la « voie de la négation », et qu'en conséquence, *turîya* n'est pas descriptible par le langage. Si *turîya* est descriptible *en tant que substrat,* il devient, du même coup, descriptible par ce qui lui est *surimposé,* comme c'est, par exemple, le cas pour une cruche, laquelle est descriptible par l'eau que sa panse contient, et, ainsi, vous vous infligez un démenti puisque vous avez affirmé antérieurement que *Brahman* ne saurait être décrit par un mot quelconque.

Le vedântin réplique : Nous demandons à notre adversaire si, lorsqu'il admet que *Brahman* — en tant que substrat — est indescriptible, il conçoit la surimposition comme *illusoire* ou comme *réelle ?*

On ne saurait admettre que la surimposition fût *illusoire* parce que, si tel était le cas, la surimposition n'apparaîtrait pas comme *existante,* comme le prouve l'expérience ; c'est, en effet, du point de vue de la réalité empirique de l'apparence, réalité dont l'ignorant fait l'expérience, que nous disons que *turîya* peut être indiqué par les idées illusoires qui lui sont surimposées. — Si, au contraire, vous admettez que les imaginations (*vikalpa*) de *prâna,* etc... sont *irréelles,* il n'y a plus matière à discussion entre nous.

Encore la possibilité d'indiquer *turîya* en tant que substrat ne peut-elle être due à une surimposition réelle, c'est-à-dire à une surimposition projetée sur la réalité, car telle l'idée de pièce d'argent, surimposée à la coquille de nacre, l'idée de *prâna,* etc... surimposée à *turîya,* est, elle aussi, irréelle. Or, il ne peut y avoir aucun genre de rapport entre un substrat réel et une forme irréelle surimposée à ce substrat.

Concluons-en que, si l'on se place sur le plan causal ou relatif, *turîya* peut être indiqué en tant que substrat d'idées illusoires telles que celles de *prâna,* etc..., mais, du point de vue de la vérité, *turîya* ne peut être indiqué par quelque mot que ce soit qui impliquerait une relation ; la *çruti,* pour sa part, nie toute relation en *Brahman.*

(1) sans : aucune illusion ne peut être dissociée de la notion d'*existence ;* la première impression que l'on a d'une illusion, c'est que la chose perçue existe réellement ; et, postérieurement, lorsqu'on est sorti de l'état d'ignorance, on rattache l'existence de l'illusion à un substrat *positif.*

Objection : S'il en était ainsi, *turîya* devrait pouvoir être indiqué par des mots, et non pas par la négation de tout attribut, puisqu'il est le substrat de toutes les imaginations telles que : *prâna,* etc..., de même que les cruches, les jarres, etc..., en tant que support de l'eau, etc... sont indiquées par des mots.

Réponse : La notion de *prâna,* etc..., que l'on suppose exister en *turîya,* est aussi irréelle que la fausse notion de la pièce d'argent, etc... dans la coquille de nacre, etc... — Une relation (1) entre le réel et l'irréel ne peut être exprimée par des mots puisqu'une telle relation est « non-existante »; *turîya* ne saurait donc, comme la vache, etc... être l'objet d'un instrument quelconque de connaissance (tel que la perception directe : *pratyaksa*), en raison de sa nature homogène, laquelle est due à l'absence de tout conditionnement adventice (*upâdhi*) ; *turîya* ne peut — comme c'est le cas pour la vache, etc... — posséder rien qui ressemble à une propriété générique puisqu'Il est dépourvu d'*upâdhi* ou d'attributs ; Il n'a ni caractéristique générique, ni caractéristique spécifique puisqu'Il est un et sans second. Il ne peut être connu par une activité quelconque (qui proviendrait de Lui), comme c'est le cas pour le cuisinier, puisqu'Il est exempt de toute activité ; Il ne peut être décrit par des attributs tels que la couleur bleue, etc... puisqu'Il est sans attributs. Par conséquent, on en conclut que *turîya* ne saurait être décrit par quelque nom que ce fût.

Objection : S'il en est ainsi, *turîya* est semblable aux

---

(1) relation : il n'est possible de décrire une chose au moyen du langage que dans les cas ci-après où la chose en question dépend d'une autre chose au point de vue :

— de la possession ;
— de la signification conventionnelle des mots ;
— d'une propriété générique ou spécifique ;
— de l'activité ;
— des attributs et de la substance.

Or, aucun de ces différents cas ne peut s'appliquer à *turîya* pour les deux raisons suivantes : *turîya* est un et sans second, et Il est dépourvu de tout attribut. Par conséquent, *turiya* ne saurait être indiqué par un mot quelconque.

« cornes d'un lièvre », et, par consequent, « partır en quête de *turîya* » aurait la même signification que « poursuivre une chimère » (1).

Reponse : Non pas, car la connaissance de *turîya,* en tant que ce terme est l'équivalent du Soi (*âtman*), détruit tout désir pour les objets (2) qui constituent le non-Soi, de même que la connaissance d'un débris de nacre (pris pour une pièce d'argent) suffit à dissiper tout désir pour la pièce d'argent (illusoire); une fois qu'un homme a réalisé l'identité de *turîya* et de *l'âtman,* il n'est jamais plus abusé (3) par l'ignorance, le désir et les appréhensions erronées du même genre (qui, tous, sont les effets de l'ignorance) — et rien ne l'empêche de connaître, par expérience directe, que *turîya* et *l'âtman* sont identiques ; c'est d'ailleurs ce but ultime que désignent toutes les *upanisad,* ainsi qu'il appert des passages suivants : « Cela, tu l'es toi-même », — « Cet *âtman* (qui réside dans le cœur) est *Brahman* », — « Cela est la Réalité, et Cela est l'*âtman* », — « Le *Brahman* qui est directement et immédiatement connu », — « Il est, à la fois, au dehors et au dedans, et Il est aussi sans cause », — « Tout ceci (cet univers) est assurément l'*âtman* », etc... Ce même *âtman* a été décrit comme constituant tout ensemble la Réalité suprême et l'antonyme (4) de cette Réalité, et comme composé de quatre

---

(1) chimère : aucun profit ne peut être tiré de la connaissance d'une chose qui est aussi irréelle qu' « un nid de jument » !

(2) objets : tels que les objets extérieurs illusoires auxquels l'ignorant reste attaché.

(3) abusé : l'illusion est la cause de toutes les souffrances de ce monde.

(4) antonyme : *c'est-à-dire* les objets illusoires ; en fait, seul *Brahman* existe, et si *Brahman* est un et unique, il est également la totalité ; rien n'a jamais existé qui fût irréel ; ce qui, aux yeux de l'ignorant, paraît irréel et illusoire, est aussi *Brahman,* du point de vue advaïtique le plus élevé ; par conséquent, *Brahman* comprend tout, et par « tout », il convient d'entendre tout ce que — du point de vue de l'ignorance — on appelle « *réalité* » et « *illusion* ».

quartiers. Sa forme irréelle (illusoire) a été imputée à l'ignorance, telle l'illusion du serpent dans la corde, puisqu'elle a pour caractéristiques les trois quartiers et qu'elle est ainsi de la nature de la semence (1) et de la jeune pousse. Or (dans la *çruti* qui suit), *turîya* qui est — non pas de la nature de la cause — mais de la nature de la Réalité suprême, laquelle correspond à la corde, se trouve maintenant indiqué par la négation (2) des trois états, précédemment énumérés, lesquels correspondent au serpent (3), etc...

VIIe MANTRA DE L'UPANISAD :

turîya **n'est ni ce qui est conscient du monde interne** (subjectif), **ni ce qui est conscient du monde externe** (objectif), **ni ce qui est conscient de ces deux** (mondes), **ni ce qui est masse** (indifférenciée) **de conscience, ni ce qui est simple cognition, ni ce qui est inanimé.** turîya **n'est ni perçu** (par un organe sensoriel), **ni relié à quoi que ce soit, ni saisi** (par le mental) **; il est ininférable, impensable, indescriptible ; il est essentiellement de la nature de la** (pure) **conscience qui, à elle seule, constitue l'**âtman **; négation de toute apparence, il est paix éternelle, félicité éternelle, et il exclut toute dualité. Voilà ce qui est indiqué en tant que** turîya **; cela, en vérité, est l'**âtman **— et c'est cela qu'on doit réaliser !**

---

(1) la semence et la jeune pousse : les trois états sont caractérisés par la relation de cause et d'effet ainsi que le sont, l'une par rapport à l'autre, la semence et la jeune pousse.

(2) par la négation : au commencement, l'étudiant s'efforce, par la voie de la négation, de dégager *Brahman* de la surimposition qui paraît le recouvrir ; ensuite, il réalise que cela même qui a été nié en tant que surimposition, a, en fait, la nature même de *Brahman* ; voilà en quoi consiste la réalisation suprême selon l'*advaita*.

(3) serpent, etc... : la corde est souvent prise par erreur pour un serpent, une guirlande de fleurs, un bâton, un filet d'eau, une ornière, etc... *selon les dispositions* individuelles de la personne qui est victime de la méprise.

Commentaire par Çamkara

Objection : Il s'agissait de décrire l'*âtman* comme composé de quatre quartiers ; or, par la description même des trois quartiers, le Quatrième est établi en tant que distinct des trois autres, (respectivement) caractérisés comme « conscient du subjectif », etc... Par conséquent, cette négation — (celle des attributs correspondant aux trois premiers quartiers) — qui a pour but d'indiquer *turîya* auquel il est fait allusion dans le texte : « *turîya* n'est pas ce qui est conscient du subjectif, etc... » — cette négation, disons-nous, est futile !

Réponse : — Non pas ! De même que la nature de la corde est reconnue (1) dès lors que l'on est capable de nier les apparences illusoires du serpent, etc..., de même on se propose ici d'établir le Soi qui subsiste dans les trois états, en tant que *turîya*. C'est la démarche (2) utilisée par la *çruti* : « Cela, tu l'es toi-même ! » — Si, effectivement,

---

(1) est reconnue : la corde n'a pas cessé d'être corde, alors qu'elle apparaissait en tant que serpent, etc... ; en outre, la corde est vue dans sa véritable nature, une fois que la notion illusoire de serpent s'est dissipée. De même, l'*âtman* apparaît dans les trois états, soit comme *viçva,* soit comme *taijasa,* soit comme *prâjña,* mais c'est un seul et même *âtman* qui est réalisé en tant que *turîya* par la négation des conditionnements adventices (*upâdhi*), savoir : les trois états. *turîya* n'est pas une entité distincte ; il n'est pas non plus un quatrième état qui succéderait aux trois premiers. Néanmoins, pour réaliser la nature réelle du *turîya,* l'étudiant doit procéder à l'élimination des *upâdhi* particuliers à chacun des trois états.

(2) démarche : dans le *mantra :* « Cela, tu l'es toi-même », « Cela » est l'équivalent de « *turîya* », et *turîya* est réalisé lorsque les qualités opposées — connues en tant que *upâdhi* — que désignent les deux termes : « Cela » et « tu », sont entièrement éliminées. L'Ecriture, elle aussi, rejette, en faisant usage de la négation, tous les *upâdhi* de l'*âtman,* parce que l'*âtman* est alors associé aux trois états ; au terme de cette démarche, l'*âtman* se révèle comme identique à *turîya.*

turîya différait (1) en quoi que ce fût de l'*âtman* — cet *âtman* qui subsiste dans les trois états — alors, les enseignements de l'Ecriture n'auraient aucun sens puisque (2) nous ne disposerions plus d'aucun moyen de connaissance (à l'égard de *turîya*). Il ne nous resterait qu'à confesser que le néant absolu (*çûnya*) est l'ultime réalité !

Ainsi que la (même) corde est prise à tort pour un serpent, pour une guirlande de fleurs, etc..., c'est le même *âtman* qui est pris à tort pour l'*antah*-*prâjña* (conscient du subjectif, etc...) dans les trois états qui s'associent chacun à des caractéristiques différentes ; la connaissance qui résulte de la négation d'attributs tels que « conscient du subjectif », etc... est donc un moyen légitime pour démontrer l'inanité de l'apparence irréelle du monde (imaginée) en

---

(1) différait : du point de vue relatif ou causal, l'*âtman*, associé à un des trois états, est, sans doute, différent de *turîya*, mais, du point de vue de *turîya*, il n'y a plus aucune différence entre *turîya* et l'*âtman*, alors même que ce dernier s'associe aux trois états ; c'est *turîya*, en tant que *sâksin* (témoin), qui est révélé par l'analyse des trois états.

(2) puisque... : une personne ignorante à qui l'étude des Ecritures est prescrite pour acquérir la connaissance, se meut sur le plan relatif des trois états ; c'est à elle que les Ecritures enjoignent l'analyse des trois états afin qu'elle puisse par là accéder à la connaissance de *turîya*. Si *turîya* était entièrement distinct des trois états, si *turîya* était totalement dépourvu de tout rapport avec les trois états, si les trois états n'étaient pas eux-mêmes les moyens de réaliser *turîya*, il ne nous resterait plus aucun instrument de connaissance pour parvenir jusqu'à *turîya* ; inutile de prétendre qu'on puisse acquérir la connaissance de *turîya* par l'étude des Ecritures, car les Ecritures, elles aussi, recommandent, comme moyen d'accès à *turîya*, la « voie de l'élimination » (*apavâda*) des surimpositions (*adhyâropa*), c'est-à-dire la négation des *upâdhi* surimposés à *turîya*. Si donc *turîya* était quelque chose qui n'eût rien de commun avec les trois états, aucun enseignement des Ecritures ne pourrait l'établir. Et si *turîya* ne pouvait être établi par l'examen de l'*âtman* qualifié par les trois états, à l'aide de la méthode négative préconisée par la *çruti*, on ne trouverait plus devant soi qu'une seule solution : l'ultime Vérité serait la non-existence totale (*çûnya*), parce que — si l'existence même de *turîya* était niée — aucune autre réalité ne subsisterait plus après négation des *upâdhi* des trois états !

l'*âtman*. En fait, les deux résultats (1), savoir : la négation des attributs (surimposés), et la disparition des apparences irréelles se produisent simultanément ; par conséquent, postérieurement à la réalisation de *turîya,* il serait inutile de chercher un instrument supplémentaire (2) de connaissance — ou de faire un nouvel effort (3) ; au moment où s'évanouit la notion du serpent à l'égard de la corde, la nature réelle de la corde se révèle — et la chose s'effectue en même temps que se fait jour la discrimination entre la corde et le serpent. Mais ceux qui prétendent que la connaissance, outre qu'elle dissipe l'obscurité (dont la cruche

---

(1) deux résultats : l'instrument de connaissance (*pramâna*) au moyen duquel nous prenons notion du résultat de la démarche qui consiste à nier les *upâdhi,* savoir : les trois états, révèle le *turîya* inconditionné. Il en va là comme lorsque l'on voit la corde réelle (qui n'a jamais cessé d'être présente) après extinction de la notion illusoire du serpent ; remarquons, à ce propos, que la réalisation de *turîya* n'est pas le résultat de l'instrument (*pramâna*) à l'aide duquel on prend conscience de la négation des attributs — c'est-à-dire des trois états — de l'*âtman*. Les deux résultats sont, non pas *successifs*, comme le langage le laisserait entendre, mais *simultanés ;* aucune autre entité nouvelle, en tant que *turîya,* n'est découverte (ou ne vient à l'existence) après l'élimination des *upâdhi* ; *turîya* ne cesse jamais d'être ; impossible, par conséquent, de considérer *turîya* comme le résultat de la négation des *upâdhi* (les trois états). *turîya* étant caractérisé par la non-dualité, on ne saurait, en ce qui le concerne, admettre une relation de sujet à l'objet, et ce n'est que pour ce dernier cas qu'un instrument de connaissance pourrait présenter quelque utilité.

(2) instrument supplémentaire : aucun instrument de connaissance ne peut établir *turîya* en raison de la nature inconditionnée et unique de ce dernier ; en indiquant *turîya,* la *çruti* elle-même n'a d'autre fonction que de nier ce qui est irréel ou relatif — en un mot, elle nie ce *qui n'est pas Brahman.*

(3) nouvel effort : même la contemplation, l'ascèse, etc... qui sont les traits essentiels du *yoga,* ne peuvent établir *turîya,* parce qu'on ne saurait prouver que la contemplation yoguique permît d'accéder à une connaissance de ce genre. Par conséquent, la réalisation de *turîya* ne peut être caractérisée comme le résultat de quelque instrument particulier de connaissance ou de quelque discipline yoguique ou mystique que ce soit.

est enveloppée), permet (1), par surcroît, à un homme, de connaître la cruche, pourraient tout aussi bien affirmer (2) qu'en coupant un tronc d'arbre en deux, outre que l'on détruit toute relation entre les moitiés de l'arbre qu'on se proposait de séparer, cette action s'exercerait par surcroît sur les autres parties du même tronc ! De même que l'opération qui avait pour but de diviser en deux le tronc de l'arbre, est accomplie dès que les deux moitiés ont été séparées l'une de l'autre, de même l'effort cognitif qui tend à percevoir la cruche recouverte par l'obscurité atteint son but quand l'obscurité se dissipe — bien que ce ne soit pas la fin que l'on se proposait d'atteindre, car, pour ce cas, la connaissance de la cruche, invariablement (3) associée à la dissipation de l'obscurité, n'est pas le résultat produit par l'instrument de connaissance. De même, la connaissance qui est (ici) identique à celle qui résulte de la négation d'*upâdhi,* puisqu'elle s'applique à discriminer des attributs tels que « conscient du subjectif, etc. », surimposés à l'*âtman.* ne saurait s'exercer (4) au regard de

---

(1) permet : il faut entendre par la que l'instrument de connaissance, en sus d'écarter l'obscurité qui enveloppe la cruche, produit également un autre résultat qui, lui, est *positif : la manifestation de la cruche.*

(2) affirmer : voici l'explication de ce passage : lorsqu'on fend en deux parties le tronc d'un arbre, est-ce que, en sus de la séparation des deux moitiés, résultat que l'on cherchait à atteindre, on exerce une autre action sur les différentes parties de ce tronc ? — Il serait absurde d'émettre une telle prétention, puisque nous n'avons pas connaissance d'un autre effet qui ait été produit sur le tronc d'arbre par une opération de ce genre.

(3) invariablement : la cruche ne cesse pas d'exister quand bien même l'obscurité la dissimule à nos yeux.

(4) ne saurait s'exercer : car *turîya* est lui-même pure Conscience, et aucun instrument de connaissance ne peut opérer à son égard ; *turîya* ne requiert ni démonstration, ni preuve de quelque genre que ce soit, car *il existe de toute éternité.* L'instrument de connaissance n'entre en action que pour écarter les surimpositions faussement attribuées à l'*âtman,* et cet instrument (la perception) continue à s'exercer sur un objet jusqu'à ce que ce même objet se révèle « *en tant que Brahman* ».

turîya, en sus de l'opération par laquelle on nie des attributs tels que « conscient du subjectif, etc. », opération qui, pour le cas présent, n'est pas l'objet de la recherche, car, par la négation d'attributs tels que « conscient du subjectif », on cesse, du même coup (1), d'établir une distinction quelconque entre le connaisseur, le connu et la connaissance ; c'est ainsi qu'il sera dit plus loin : « La dualité ne peut plus exister quand la Vérité suprême, *jñâna* (la non-dualité), est réalisée ». La connaissance empirique ne subsiste pas un seul instant après extinction de toute dualité ; subsisterait-elle encore, il s'ensuivrait (2) ce que l'on appelle une « régression à l'infini » et, par conséquent, la dualité ne prendrait jamais fin. Il est donc établi que la disparition d'attributs irréels tels que « conscient du subjectif » etc... surimposés à l'*âtman,* est concomitante (3) à l'apparition de la Connaissance, laquelle est, en elle-même, le moyen (*pramâna*) valide de nier toute dualité.

En déclarant que *turîya* « n'est pas conscient du sub-

---

(1) on cesse du même coup : l'instrument de connaissance, invariablement rattaché, d'une part, à un sujet qui l'utilise, et, d'autre part, à un objet auquel il s'applique, ne saurait agir que sur le plan de la dualité. Or, par la négation de toute dualité, l'instrument de connaissance perd toute efficacité ; l'idée du temps s'annihile également avec la destruction de la dualité. Lorsque le *turîya* sans second est réalisé, toutes les idées : instrument de connaissance — usager — objet de connaissance — sont détruites avec leurs distinctions respectives : seul, subsiste *Brahman.*

(2) il s'ensuivrait : s'il en allait autrement, on aurait besoin d'un deuxième instrument de connaissance pour nier la connaissance résiduelle (c'est-à-dire l'instrument) ; on devrait alors recourir à un troisième instrument pour nier le second, et ainsi de suite. Or, une argumentation qui finit en une régression sans fin n'a pas place en une discussion qui observe les lois de la logique.

(3) concomitante : ici, l'instrument (*pramâna*) est la connaissance (*jñâna*) qui résulte de la négation des attributs. C'est uniquement par cet instrument de connaissance que nous acquérons la certitude que toutes les idées ont été niées ; parallèlement à cette certitude, *turîya* est réalisé.

jectif », on précise qu'il n'est pas *taijasa* ; en declarant qu' « il n'est pas conscient de l'objectif », on nie que *turîya* soit *viçva*. En disant que *turîya* « n'est conscient ni du subjectif, ni de l'objectif », on nie que *turîya* soit un état intermédiaire (1) entre l'état de rêve et l'état de veille ; en affirmant que *turîya* « n'est pas une masse de conscience indifférenciée » on nie qu'il soit la condition de sommeil profond, laquelle est tenue pour la condition causale (2), en raison de l'incapacité où se trouve alors le dormeur de distinguer la vérité de l'erreur. En disant qu'il n'est pas « simple cognition », on nie implicitement que *turîya* (par un acte de ce genre) puisse (3), d'un même coup, prendre conscience de tout l'univers connaissable et enfin, en déclarant qu'il « n'est pas inconscience », le texte implique que *turîya* n'est pas inanimé, c'est-à-dire qu'il n'a pas la nature des objets grossiers.

Objection : S'il en est ainsi, comment (4) des attributs

---

(1) intermédiaire . c'est l'état où l'on fait l'expérience d'une rêverie ; à ce moment, on se trouve en quelque sorte au seuil des deux états et l'on voit, moitié l'état de veille, moitié l'état de rêve.

(2) condition causale: en voyant la manifestation dans l'état de veille, on infère tout naturellement que l'état antérieur, savoir, le sommeil profond, est la cause aussi bien des expériences de veille que des expériences de rêve. Dans le sommeil profond, des états de conscience spécifiques qui, plus tard, se manifesteront, en tant qu'objets distincts, dans les états de veille et de rêve, subsistent dans un état indifférencié, car, dans le sommeil profond, aucune distinction n'est perçue.

(3) puisse : on nie par là que des attributs tels que l'omniscience, etc... associés à *îçvara*, puissent s'appliquer à *turîya*.

(4) comment : voici quelle est la thèse de l'adversaire : que l'idée de serpent dans la corde est une pure illusion, chacun peut en faire la constatation, puisqu'une fois l'erreur dissipée, l'idée de serpent disparaît. Par conséquent, l'idée de serpent est reconnue comme « non-existante ». Mais ce n'est pas le cas pour les attributs de l'*âtman* que l'on tente de nier ; de tels attributs sont directement appréhendés par tous les êtres — et ces attributs ne s'évanouissent pas *alors même qu'on les nie*. Par conséquent, en s'appuyant sur l'exemple de la corde et du serpent, on n'est pas fondé à prétendre que les phénomènes des trois états soient, eux aussi, « non-existants ».

tels que « conscient du subjectif, etc... », (directement) perçus comme existant en l'*âtman*, cessent-ils d'exister par un simple acte de négation, de même que différents objets — le serpent, par exemple — (perçus) dans la corde, cessent, eux, d'exister (par un acte du même genre)?

Reponse : Bien que (1) les etats (de veille et de rêve) soient réellement de l'essence de la conscience elle-même, et, comme tels, ne diffèrent pas les uns des autres (du point de vue du substrat), néanmoins, on voit un état changer (2)

---

(1) Bien que : par la voie de la négation, on montre que les attributs — autrement dit les trois états — sont « non-existants » ou irréels ; l'exemple du serpent et de la corde est tout différent. Les idées de serpent, de filet d'eau, etc... que, par erreur, on imagine en la corde, sont tout d'abord reconnues en tant que pures créations mentales parce qu'elles sont sujettes au changement ; par conséquent, les objets tels qu'ils sont indiqués par les idées sont eux-mêmes « non-existants ». Or, et c'est un fait d'expérience commune, les états de veille, de rêve et de sommeil profond, sont sujets au changement ; ils peuvent donc être tenus pour irréels, et puisque chacun d'eux contredit les deux autres, ils peuvent tous être niés. Au surplus, on constate, de l'état de veille, que les états se succèdent les uns aux autres ; par conséquent, les trois états participent de la nature de l'irréalité pour autant que l'irréalité est distincte de la Réalité qui, elle, ne subit aucun changement. Or, quelle est la Réalité ? — De l'analyse des trois états, il résulte clairement que, bien que les états soient changeants — et, par conséquent, sujets à négation — la conscience présente en chacun d'eux demeure constante et invariable. Le passage d'un état à un autre ne saurait affecter la nature immuable de la conscience elle-même ; par conséquent, *la pure Conscience est réelle.* Il suit de là que si l'on se livre à l'examen assidu du caractère changeant et niable des attributs, c'est-à-dire des trois états, on parvient à en saisir la nature « non-existante » ou irréelle. L'adversaire soutient une théorie erronée, car son examen de la Réalité, partiel et incomplet, ne porte que sur un *seul état,* et, pour cette raison, la nature changeante des attributs n'est pas perceptible ; au contraire, l'analyse des trois états en démontre sur-le-champ la nature changeante et niable, car elle fait ressortir que la pure Conscience — substrat des attributs changeants — est la seule et l'unique Réalité.

(2) changer : nul n'est capable, dans l'état de sommeil profond, d'avoir notion de la conscience.

en un autre état ainsi que font ces apparences : serpent, filet d'eau, etc... qui ont la corde pour substrat, etc... Mais la conscience est réelle, puisqu'elle ne change jamais.

Objection : On voit changer (disparaître) la conscience dans le sommeil profond.

Réponse : Non pas ! L'état de sommeil profond est un fait d'expérience (1), car la *çruti* dit : « La connaissance du Connaisseur ne fait jamais défaut ! » Par conséquent, *turîya* est « invisible » (2), et puisqu'il est invisible, il est « insaisissable » (3) (par les sens) - *turîya* ne saurait non plus être appréhendé par les organes d'action ; il est « ininférable » (4) (*alaksana*), parce qu'aucune caractéristique commune (*linga*) ne permet de l'inférer ; il est donc

---

(1) fait d'expérience : la Conscience ne peut être dissociée de l'état de sommeil profond ; la *susupti* est expérimentée du point de vue de l'état de veille ; autrement dit, *turîya,* lorsqu'il se trouve à l'état de veille, sait qu'il a fait lui-même l'expérience du sommeil profond ; sinon, on ne saurait jamais que *susupti* pût exister.

(2) invisible : *turîya* ne peut être saisi par aucun organe de perception ; s'il en va ainsi, c'est que *turîya* est négation de tout attribut ; *turîya* ne peut donc, en aucun cas, devenir l'objet d'un organe sensoriel quelconque.

(3) insaisissable : *turîya* ne peut entrer dans le champ de la perception ou de la sensation ; par conséquent, *turîya* ne saurait servir à des fins pratiques (*artha-kriyâ*).

(4) ininférable : les termes « Existence, Connaissance, Infinité » par lesquels *Brahman* est décrit dans la *taittirîyopanisad,* ne doivent pas être considérés comme des attributs réels et positifs permettant d'établir une inférence qui conduirait à *Brahman* ; ces diverses expressions ne servent que d'une manière négative afin d'indiquer que *Brahman* est distinct de la non-vérité, de la non-conscience et de la non-infinité. Au surplus, toute inférence requiert une caractéristique essentielle : il faut, pour que l'inférence puisse jouer, que *deux choses au moins* soient présentes, mais *Brahman* est un et sans second ; par conséquent, l'inférence ne saurait s'exercer à l'égard de *Brahman.*

« impensable » (1) et, partant, « indescriptible » (2) par des mots. Il est essentiellement (3) de la nature de la pure conscience qui constitue l'*âtman*.

On devrait donc, pour connaître *turîya,* isoler cette conscience qui ne change jamais à travers les trois états de veille, de rêve et de sommeil profond — cette conscience dont la nature est celle d'un *âtman* homogène.

La phrase peut aussi signifier (4) que la connaissance de l'*âtman* sans second est l'unique moyen de réaliser *turîya,* et que, par conséquent, *turîya* est l'essence de cette Conscience, du Soi ou de l'*âtman* ; la *çruti* dit d'ailleurs : « On devrait méditer sur lui (*turîya*) en tant qu' « *âtman* ».

Plusieurs attributs tels que « conscient du subjectif » etc..., associés à la manifestation (— par exemple à *viçva,* etc... —) en chacun des trois états, ont déjà été niés; or, maintenant, en décrivant *turîya* comme « l'extinction de toute illusion », on nie, à leur tour, les attributs qui caractérisent les trois états : veille, etc... ; par conséquent,

---

(1) impensable : *turîya* est totalement exempt des attributs par lesquels on peut penser à une entité.

(2) indescriptible : *turîya* ne peut être décrit au moyen du langage puisqu'il est impensable ; or, les mots ne servent qu'à exprimer ce qu'on se *réprésente* en tant qu'*idée* ou *pensée.*

(3) essentiellement : l'élimination de tout attribut peut faire croire à l'étudiant irréfléchi que *turîya* est vacuité ; c'est pourquoi *turîya* est décrit en tant qu'Existence positive, et cette Existence peut être réalisée si on la considère comme le facteur constant et invariable qui persiste en chacun des trois états. Certes, les états changent, mais on doit nécessairement reconnaître l'unicité du sujet qui passe d'un état à l'autre ; cette unicité est impliquée dans l'affirmation qui résulte d'une expérience consciente : « Je suis le percevant », affirmation qui s'applique aux trois conditions.

(4) signifier : l'autre interprétation, c'est que, par la conscience du Soi — et par cette conscience seule, laquelle constitue la base des trois états — on peut démontrer *turîya* qui outrepasse les trois états ; en d'autres termes, c'est parce que la pure Conscience, immuable et constante, conscience qui est précisément indiquée par *turîya,* subsiste dans tous les états que *nous avons conscience de notre propre existence.*

turîya est paix éternelle (1), c'est-à-dire qu'il exclut toute manifestation de changement, et il est également félicité éternelle (2).

Puisqu'il est sans second, autrement dit, exempt d'idées illusoires de distinction, il est appelé le Quatrième (3) (*turîya*), car il est entièrement distinct (en caractère) des trois quartiers, lesquels ne sont que des apparences.

« Cela, en vérité, est l'*âtman* — et c'est Cela qu'on doit réaliser ! » Cette proposition a pour but de montrer que la déclaration védique : « Cela, tu l'es toi-même » indique l'*âtman* inconditionné (*turîya*) qui est comme la corde (dans l'exemple précédemment cité), laquelle diffère du serpent, du filet d'eau, de l'ornière, du bâton, etc... — ces simples apparences. C'est cet *âtman*, décrit dans les passages suivants de la *çruti* comme « Invisible, mais Voyant », « La conscience du Spectateur ne fait jamais défaut », etc... qui devrait être connu (4). Ainsi donc l' (incompréhensible) *turîya* « devrait être connu » ! et, si l'on s'exprime de la sorte, ce n'est qu'au point de vue de l'état antérieur qui se situe dans l'ignorance, car la dualité ne subsiste plus quand la Vérité suprême est réalisée.

---

(1) paix éternelle : exempte de tout attachement (amour et haine), c'est-à-dire sans changement.

(2) félicité éternelle : pure essence de la Félicité suprême.

(3) Quatrième : ce terme ne signifie nullement que *turîya* ait une relation numérique à l'égard des trois états précédemment décrits ; « Cela » est appelé le quatrième parce que, dans la série des explications relatives à *Brahman*, il occupe la quatrième place ; il doit donc, à son tour, être indiqué.

(4) la déclaration : « Cela devrait être connu ! » ne peut s'appliquer congrûment à l'*âtman* sans second, lequel est incompréhensible, etc... — Cette objection est sans doute valide du point de vue de *turîya*, car, là, on ne saurait admettre l'existence d'un Connaisseur distinct de l'*âtman*, mais *turîya* est assurément « inconnu » du point de vue d'un des trois états, et, si l'on se place sur le plan de la dualité, on est en droit de parler de *Brahman* comme d'une chose « à connaître ».

10e ÇLOKA :

En cela qui est indiqué comme le Seigneur immuable et suprême, prennent fin toutes les souffrances.

Entre toutes les entités, cela est un et sans second ; cela est désigné comme turîya, **resplendissant et omnipénétrant.**

Commentaire par Çamkara

En (la connaissance d') *îçâna,* signifiant le *turiyâtman,* il y a cessation (1) de toutes les souffrances caractérisées par les trois états : *prâjña* (2), *taijasa* et *viçva.* Le mot « *îçâna* » est expliqué en tant que « *prabhu* » : Celui qui produit l'extinction des souffrances, car la souffrance est détruite (à jamais) par la connaissance (3) de *turîya.*

avyaya signifie ce qui n'est assujetti à aucun changement, autrement dit, ce qui ne s'écarte en rien de sa propre nature. — Que doit-on entendre par là ? — Il en est ainsi parce que *turîya* est sans second — toutes les

---

(1) cessation : on dit que les trois états sont en l'*âtman* parce que nous-mêmes, en tant que *turîya,* nous avons connaissance de chacun d'eux ; par conséquent, la souffrance ainsi que la cause correspondante — cause associée aux trois états — sont imaginées par nous comme demeurant en *turîya.* Et parce que nous ne parvenons pas à comprendre que nous nous identifions indûment avec les trois états, nous avons à supporter d'innombrables afflictions de tout genre. Mais l'extinction complète de la souffrance survient si nous « réalisons » l'*âtman* en tant que *turîya* ; nous voyons alors les idées — c'est-à-dire les trois états — apparaître et disparaître tour à tour, sans plus nous identifier avec elles.

(2) *prâjña :* l'état de sommeil profond — depourvu, du point de vue du dormeur, de la connaissance de *turîya* — est caractérisé comme « non-félicité ».

(3) connaissance : bien que *turîya* soit constamment présent en tous les états, nous subissons néanmoins la souffrance parce que nous ne sommes pas conscients de l'existence de *turîya* ; seule la connaissance de *turîya* détruit la souffrance.

autres entités (1) étant illusoires (irréelles), telles les notions de serpent, etc... imaginées en la corde. Cela est reconnu (2) comme « *deva* » (resplendissant) (en raison de sa nature lumineuse) — comme *turîya* — comme *vibhu* (3), autrement dit, comme l'Existence qui penètre tous les êtres et toutes les choses.

11e ÇLOKA :

Viçva **et** taijasa **sont conditionnés par la cause et par l'effet ; mais** prâjña **n'est conditionné que par la cause. Et ni cause, ni effet n'existent en** turîya.

Commentaire par Çamkara

Le caractère générique (4) et le caractère spécifique (5) de *viçva,* de *taijasa* et de *prâjña* sont décrits en vue de dédéterminer la nature réelle de *turıya.* - *kârya* ou l'effet, c'est ce qui est accompli, autrement dit, ce qui a pour caractéristique d'être « le résultat », *kârana* ou la cause est ce qui agit ; autrement dit, c'est l'état en lequel l'effet demeure en puissance

---

(1) toutes les autres entités : quoique *viçva,* etc..., soient perçus, ils sont, en réalité, aussi illusoires que ces imaginations (serpent, bâton, etc...) que nous voyons dans la corde ; *turîya* seul est réel ; chaque partie de *viçva,* de *taijasa* ou de *prâjña* n'est rien d'autre que *turîya,* de même que chaque partie du serpent imaginaire n'est rien d'autre que la corde. Par conséquent, du point de vue le plus élevé, *turîya* existe à l'exclusion de quoi que ce soit d'autre que lui.

(2) reconnu : *turîya,* comme tel, est connu par le sage qui L'a réalisé.

(3) *vibhu : turîya* est appelé « *vibhu* » parce qu'il pénètre les trois états.

(4) générique : *viçva* et *taijasa* ont pour caractéristique générique ou commune d'être conditionnés par la cause et par l'effet.

(5) spécifique : la caractéristique spéciale de *prâjña,* c'est que *prâjña* est uniquement conditionné par la relation causale.

viçva et *taijasa* qui viennent d'être décrits, sont tous deux connus en tant que conditionnés par l'effet et par la cause (1), et caractérisés à la fois par la non-appréhension et par l'appréhension erronée de la Réalité.

prâjña est conditionné par la cause seule ; la cause — caractérisée par la non-appréhension de la Réalité — est la condition de *prâjña*.

Par conséquent, ni la cause, ni l'effet, en d'autres termes, ni la non-appréhension, ni l'appréhension erronée de la Réalité n'existent — ou, pour mieux dire, ne sauraient exister en *turîya*.

12[e] ÇLOKA :

prâjña **ne connaît rien du soi ni du non-soi — de la vérité ni de l'erreur ;**
mais turîya **existe toujours ; c'est le spectateur éternel et universel.**

Commentaire par Çamkara

Comment se fait-il que *prâjña* soit conditionné par la cause ? — Et encore, comment se fait-il que les deux conditions de non-appréhension et d'appréhension erronée de la

---

(1) cause et effet : l'état causal (*bîja* : la semence) est celui en lequel il y a non-appréhension (*agrahana*) de la Vérité ; de là provient le résultat (*phala*) qui est l'appréhension erronée (*anyathâ-grahana*) de la Vérité ; c'est parce que l'on ne connaît pas la nature réelle de la corde (en tant que cause : *bîja*) que l'on croit voir le serpent (en tant qu'effet : *phala*), *prâjña* ou l'état de non-appréhension est, comme tel, tenu pour la cause de *viçva* et de *taijasa* qui sont, tous deux, des états d'appréhension erronée.

Dans les états de rêve et de veille, il y a, à la fois, « non-appréhension » et « appréhension erronée » de la Réalité, mais, dans le sommeil profond, on ne trouve plus que « non-appréhension » de la Réalité. En fait, ces deux conditions : appréhension erronée et non-appréhension ne sauraient être expérimentées isolément, et si elles sont rangées en deux catégories distinctes, c'est pour que l'étudiant puisse plus aisément *comprendre le mécanisme de l'illusion.*

Réalité n'existent pas en *turîya ?* — C'est parce que *prâjña*, contrairement à ce qui a lieu pour *viçva* et *taijasa,* ne perçoit rien de la dualité (1), rien qui soit extérieur à lui-même ou différent de lui-même — rien enfin qui soit né (2) de la cause appelée « *avidyâ* » (ignorance). *prâjña* est donc (3) conditionné par l'obscurité, laquelle est caractérisée par la non-appréhension de la Réalité, et cette non-appréhension est la cause de l'appréhension erronée. Puisque *turîya* — le Spectateur éternel et universel — existe toujours, il n'est, en raison de l'absence de quoi que ce soit d'autre que (4) lui-même, jamais associé à la condition causale, laquelle est caractérisée par la non-appréhension de la Réalité. En conséquence, l'appréhension erronée — résultat de la non-appréhension — ne saurait se trouver en *turîya,* car il est impossible de découvrir dans le soleil qui, par nature, est toujours lumineux, quoi que ce soit qui s'oppose à la lumière, savoir : l'obscurité, ou même une autre lumière qui diffère de la sienne. A l'appui de ce qui précède, la *çruti* déclare : « La Connaissance du Spectateur ne fait jamais défaut ».

Ou bien la phrase pourrait être interprétée comme suit : *turîya* est désigné comme le Spectateur éternel et universel, parce qu'il demeure dans les trois états, et parce que les diverses entités qui, dans ces mêmes états, constituent respectivement l'unité de perception, ne sont rien d'autre que *turîya* ; cette dernière façon de voir est d'ailleurs confirmée par le passage suivant de la *çruti* : « Il n'y a pas d'autre Spectateur que Celui-là ».

---

(1) dualité : ce monde de dualité est vrai du point de vue empirique, mais *prâjña* ne le perçoit pas.

(2) né, etc... : la cause est la non-vérité ou l'erreur ; *prâjña* ne voit pas le monde extérieur, lequel est l'effet de l'ignorance (*avidyâ*) ; il ne saurait donc être conscient d'appréhensions erronées.

(3) donc... : c'est parce que *turîya* est, tout ensemble, dans les divers spectateurs et dans le spectacle constitué par les états, qu'il est le Témoin éternel et universel.

(4) autre que : *prâjña* ne voit pas le monde extérieur ou le non-Soi, par conséquent, il ne se voit pas lui-même, car le moi ne peut être connu que par rapport au non-moi.

13[e] ÇLOKA :

La non-cognition de la dualité est commune, à la fois, à prâjña **et à** turîya.

Mais prâjña **est associé au sommeil sous forme de cause, tandis que ce sommeil ne se trouve pas en** turîya.

Commentaire par Çamkara

Ce verset se propose d'éclaircir un doute qui s'est élevé incidemment ; ce doute est le suivant : Comment se fait-il que *prâjña* — et *prâjña* seul à l'exclusion de *turîya* — soit lié à la conditon causale, puisque la non-cognition de dualité est commune à l'un et à l'autre ? — Ce doute est ainsi dissipé (1) : la signification de la phrase : « associé au sommeil sous forme de cause » (*bîja-nidrâ-yuta*) est la suivante : la torpeur (*nidrâ*) est caractérisée par l'absence de connaissance de la Vérité ; c'est la cause qui fait naître la connaissance de multiplicité ; or, *prâjña* est associe à la torpeur qui est la cause ; et parce que *turîya* est le Spectateur éternel et universel, la torpeur, caractérisée par l'absence de la connaissance de la Réalité, ne se trouve pas en *turîya* ; partant, l'esclavage qui s'exerce sous forme de relation causale ne s'applique pas à *turîya*.

---

(1) dissipé : la thèse de l'adversaire selon laquelle *turîya* et *prâjña* seraient tous deux caractérisés par la condition de cause, en raison d'un trait qui leur est commun : la non-perception de dualité, chacun pour ce qui le concerne, est due à une inférence erronée qui se fonde sur des données insuffisantes ; on pense que *prâjña* est l'état causal parce qu'il est la condition précédant immédiatement la manifestation de l'état de veille et de l'état de rêve, mais cette succession ne s'applique pas à *turîya*, parce que *turîya*, à proprement parler, n'est pas immédiatement antérieur à un état quelconque ; *turîya* n'est pas un état qui en précède un autre, ni qui succède à un autre ; c'est le substrat de tous les états. *turîya* est sans second et sans changement ; il est pure Conscience ; on ne peut donc dire que *turîya* produise quoi que ce soit. Par conséquent, la condition causale ne joue pas pour le cas de *turîya*, car si *turîya* était associé à la condition causale, il serait identique à *prâjña*.

14e ÇLOKA :

Les deux premiers (viçva **et** taijasa) **sont associés aux conditions de rêve et de sommeil ;**

prâjña **est la condition de sommeil sans rêve ; mais ceux qui connaissent la vérité ne voient en** turîya **ni sommeil ni rêve.**

Commentaire par Çamkara

Le rêve (*svapna*) est l'appréhension erronée (1) de dualité ; c'est ainsi, par exemple, que l'on voit le serpent dans la corde. Le sommeil ou torpeur (*nidrâ*) a été précédemment défini comme obscurité, laquelle est caractérisée par l'absence de connaissance de la Réalité. Et *viçva* et *taijasa* sont associés à l'un et à l'autre, c'est-à-dire aux conditions de rêve et de sommeil ; par conséquent, ils ont été respectivement décrits comme conditionnés par les deux caractéristiques de cause et d'effet, mais *prâjña* n'est associé qu'au sommeil sans rêve ; il est donc décrit comme conditionné par la cause seule.

Le Connaisseur de *Brahman* ne voit (ni rêve ni sommeil) en *turîya* (2), ce qui serait tout aussi incompatible que de percevoir l'obscurité dans le soleil lui-même. C'est pourquoi (3) *turîya* est décrit comme étranger aux deux conditions de cause et d'effet.

15e ÇLOKA :

Le rêve (svapna) **est la cognition erronée de la réalité ; la torpeur** (nidrâ) **est l'état où l'on ignore ce qu'est la réalité.**

Dès que disparaît la connaissance erronée qui recouvre ces deux états, turîya **est réalisé.**

Commentaire par Çamkara

Quand s'établit-on en *turîya* ? Voici la réponse : durant

(1) appréhension erronée : on pense alors que l'*âtman* est doué d'un corps, etc....

(2) *turîya* : la nescience (*ajñâna*) et ses effets ne peuvent exister en *turîya*, lequel est Connaissance pure.

(3) C'est pourquoi : car, il n'y a pas de sommeil ou torpeur (*nidrâ*) en *turîya*.

les états de rêve et de veille, lorsqu'on a une connaissance erronée de la Réalité, autrement dit lorsqu'on perçoit un serpent à la place de la corde, on fait l'expérience du rêve (1). D'autre part, la torpeur (2) (*nidrâ*), caractérisée par l'ignorance de la Réalité, est un trait commun aux trois états. Et puisque *viçva* et *taijasa* ont pour traits communs le rêve (*svapna*) et la torpeur (*nidrâ*), ils forment à eux deux une seule et même catégorie. Cette torpeur, caractérisée par la prédominance de fausse appréhension (de la Réalité), constitue l'état d'obnubilation qui est le rêve (*svapna*), mais, dans le troisième état, la torpeur, caractérisée par la non-appréhension de la Réalité, est l'unique obnubilation. (Cet état représente à lui seul la seconde catégorie, puisque le texte ne fait mention que du rêve et de la torpeur qui s'étendent sur les trois états). Par conséquent, quand ces deux catégories qui ont respectivement la nature de l'effet et celle de la cause, et qui sont caractérisées, l'une, par la non-appréhension — l'autre, par l'appréhension erronée (de la Réalité), disparaissent à l'instant même où se dissipe l'obnubilation, laquelle est caractérisée par l'effet et par la cause, alors, on réalise *turîya* et le but est atteint. Puisqu'on ne trouve pas en *turîya* cette (dernière) condition qui est caractérisée par l'effet et par la cause, on s'établit dans la Réalité suprême, laquelle n'est rien d'autre que *turîya*.

---

(1) rève : *svapna* comprend les états de veille et de rêve, tels que le langage usuel les désigne, car, dans ces deux états, il y a appréhension erronée de la réalité. Cette obnubilation (cette absence de connaissance de la réalité) qui est la caractéristique propre du sommeil, se trouve aussi bien dans l'état de veille que dans l'état de rêve ; en d'autres termes, l'obnubilation est la caractéristique commune aux trois états.

(2) torpeur (*nidrâ*) : *nidrâ* inclut les trois états : veille, rêve et sommeil profond, selon les désignations du langage usuel, puisque ces trois états sont également caractérisés par l'absence de connaissance de la réalité. Cette obnubilation, caractéristique de *nidrâ*, est la non-appréhension de la réalité, et c'est l'unique particularité de *prâjña* ; mais le rêve (*svapna*) qui comprend aussi l'état de veille, est caractérisé, à la fois, par la non-appréhension et par l'appréhension erronée de la Réalité.

16ᵉ ÇLOKA :

Lorsque le jîva (l'âme individuelle) **qui dormait** (c'est-à-dire qui ignorait la réalité) **sous l'influence de** mâyâ **à laquelle nulle origine ne peut être assignée,**

sort de son sommeil, il réalise (en lui-même) **la non-dualité qui, elle aussi, est sans commencement, mais qui est exempte de rêve.**

Commentaire par Çamkara

Celui que l'on appelle « *jîva* » (1) — l'âme individuelle — (dont la caractéristique est d'être assujetti (2) à la loi de la transmigration), dort (3) sous l'influence de *mâyâ* qui déploie ses enchantements depuis un temps sans origine (4) ; ce *jîva* a la double caractéristique de ne pas appréhender la réalité (ce qui est la nature même de la cause) et d'appréhender faussement la réalité (ce qui est la nature de l'effet), et, en conséquence, il procède à l'expérience de rêves tels que les suivants : « Voici mon père, voici mon fils, voici mon petit-fils, voici mon bien et mon troupeau ; j'en suis le maître ; je suis heureux ; je suis malheureux ; j'ai éprouvé une perte pour telle raison ; j'ai réalisé un gain pour telle autre... » Quand le *jîva* demeure endormi en faisant de tels songes dans les deux états (5) (de veille et de rêve), c'est alors qu'il en est tiré (6) par le

---

(1) *jîva :* le Soi suprême (*paramâtman*) semble ainsi être l'esclave du monde, du fait qu'il assume les caractéristiques du *jîva* et qu'il se charge de la chaîne des effets et des causes.

(2) assujetti : c'est l'état de servitude.

(3) dort : le sommeil ou l'ignorance est la caractéristique commune aux trois états (voir *çloka* 15).

(4) temps sans origine : on dit que *mâyâ* est sans commencement (*anâdi*) lorsqu'on se place au point de vue de l'expérience relative, car *mâyâ* est quelque chose d'indéfinissable à quoi nulle cause ne saurait être assignée. Du point de vue de l'absolu, *mâyâ* n'a pas d'existence réelle.

(5) deux états : celui-ci recouvre les trois états : veille, rêve et sommeil profond ; voir le commentaire du verset antérieur.

(6) tiré : l'éveil ou la réalisation de la vérité n'est possible que pour celui qui est endormi, autrement dit, plongé dans l'ignorance.

miséricordieux *guru,* lequel a réalisé la vérité selon le *vedânta* : « Tu n'es pas ceci, de la nature de la cause et de l'effet, mais tu es Cela ! » Quand le *jîva* sort ainsi de son engourdissement, il réalise sa nature réelle. Quelle est cette nature ? — Cela (l'*âtman*) est non-né, parce qu'Il est au delà de la cause et de l'effet, et qu'Il n'a aucune des caractéristiques (1) telles que : naissance, etc..., (inéluctablement) associées à l'existence (relative) ; Cela est non-né, c'est-à-dire exempt de tous changements y compris les conditions de cause et d'effet ; Cela est *anidra* (sans engourdissement) parce qu'on ne saurait trouver en lui l'engourdissement (*nidrâ*), la cause, qui a la nature obscure d'*avidyâ*, car c'est *avidyâ* qui produit ces changements : naissance, croissance, déclin, mort, etc...

turîya est pur de *svapna* (rêve) parce qu'il est affranchi de *nidrâ* (engourdissement), lequel est la cause de l'appréhension erronée de la Réalité (caractéristique du rêve).

C'est parce que l'*âtman* est exempt de sommeil et de rêve que le *jîva* finit (2) par réaliser qu'il est lui-même le *turiyâtman*, sans naissance et sans second

17[e] ÇLOKA :

Si la multiplicité perçue était réelle, c'est alors qu'elle disparaîtrait effectivement ;
mais cette dualité est pure illusion (mâyâ), **car la non-dualité** (seule) **est la suprême réalité.**

Commentaire par Çamkara

Si la connaissance de la non-dualité (*turîya*) n'était

---

(1) caractéristiques : les entités de l'existence relative possèdent six caractéristiques, savoir : naissance, durée, croissance, changement, déclin et mort ; *Brahman* est exempt d'elles toutes.

(2) finit : lorsque l'étudiant apprend de son *guru* quelle est sa nature réelle. Pour la réalisation de la suprême vérité, un Instructeur compétent est absolument nécessaire ; lui seul est capable de dissiper les doutes qui s'élèvent dans le mental de l'elève pendant la période où ce dernier se livre à la recherche de la vérité.

possible qu'après la disparition de la multiplicité perçue, de quel droit pourrait-on affirmer (1) que la non-dualité existât (éternellement) alors que la multiplicité perceptible continue à subsister (2) ? — Voici l'explication : la chose serait exacte si la multiplicité existait réellement, mais puisque cette multiplicité n'est que fausse imagination, comparable en tout point à celle du serpent que l'on voit à la place de la corde, elle n'existe réellement pas (3). A n'en pas douter, elle disparaîtrait effectivement si elle avait une existence réelle. Bien que, pour l'exemple du serpent imaginé en la corde, il s'agisse d'une conception erronée, ce serpent n'existe réellement pas, et, par conséquent, ne disparaît pas (4) pour celui qui a acquis une juste com-

---

(1) voici la thèse de l'adversaire : Vous, vedântin, vous affirmez qu'il existe un « je ne sais quoi » que vous appelez : *turîya* sans second ; or, cette affirmation n'est pas conforme à la réalité, car une deuxième entité, l'univers de multiplicité, existe bien, et cette entité est *perçue.* Mais si vous dites que la réalisation de *turîya* sans second n'est pas compatible avec l'existence de la multiplicité, parce que *turîya* ne peut être réalisé comme tel qu'après l'annihilation de la multipicité manifestée, alors — aussi longtemps qu'il y aura multiplicité en tant que réalité, et que cette multiplicité ne disparaîtra pas, *turîya* ne pourra être établi comme « non-dualité existant à jamais ».

(2) subsister : la multiplicité n'existe pas en tant que réalité autonome ; si la multiplicité avait une existence indépendante, l'apparence de la multiplicité suffirait à obnubiler la nature de *turîya* sans second. Par conséquent, si un homme prétend que la multiplicité disparaît, il prouve par là qu'il croit en la réalité de la multiplicité, mais telle n'est pas la vérité, car l'apparence de la multiplicité est, *non pas réalité,* mais *illusion.*

(3) n'existe réellement pas : les gens disent que la dualité disparaît parce que, tout simplement, ils admettent la réalité de la dualité. A proprement parler, la dualité *n'existe pas ;* par conséquent, elle ne saurait *disparaître.* Celui qui croit en la réalité d'apparences illusoires de ce genre croit également en la réalité de leur disparition.

(4) ne disparaît pas : on prend, par erreur, un morceau de corde pour un serpent imaginaire, mais, en fait, ce serpent n'a pas d'existence réelle. Quand on découvre la vérité (la corde), la chose imaginaire (le serpent) ne *disparaît pas,* car cette chose n'existe réellement pas. L'illusion, due à l'ignorance, fait qu'on voit « disparaître » le serpent, mais il ne s'agit pas là d'un véritable serpent. L'illusion s'évanouit parce qu'elle n'a pas de réalité ; or, il n'est pas possible d'affirmer que ce qui est susceptible de négation ait une existence réelle.

préhension. Et pas davantage, l'illusion du spectacle suscité par l'art du magicien n'existe ni ne disparaît, comme si le voile, jeté (par le magicien) devant les yeux des spectateurs, était subitement écarté ! De même, cette dualité de l'univers dont nous avons connaissance et que nous appelons « multiplicité ou apparence », est une simple illusion (*mâyâ-mâtram dvaitam*).

Comme la corde et comme le magicien (dans les illustrations citées), la non-dualité : *turîya,* est, elle seule, la suprême Réalité (1) ; par conséquent, il n'y a pas, en fait, une chose telle que la multiplicité à laquelle on puisse attribuer l'apparition ou la disparition.

---

(1) suprême Réalité : la suprême réalité ne fait jamais défaut. A ceux qui prétendent que *turîya* n'existe pas lorsque la multiplicité est perçue, nous répliquons que la multiplicité elle-même n'est rien d'autre que *Brahman.* Cette illusion qui fait paraître la multiplicité comme distincte de *Brahman,* c'est elle, et elle seule, qui vient et qui s'en va, mais la multiplicité qui a *Brahman* pour substrat existe éternellement.

Ce *çloka* traite du problème crucial de la philosophie védântique : le *vedânta* affirme que la non-dualité (*turîya*) est réelle, et qu'elle existe de toute éternité, mais l'adversaire lui oppose un fait d'expérience : l'existence de l'univers, laquelle prouve incontestablement la dualité. Si cet univers était réel, la non-dualité (*turîya*) ne pourrait être admise, et si la non-dualité n'est réalisée qu'après annihilation du monde objectif, la non-dualité ne peut exister tant que l'univers, lui, existe.

Pour repondre à cette question, le *vedânta* a fait preuve du génie le plus audacieux ; il établit, tout d'abord, que seul existe le *Brahman* sans second ; tout ce que nous voyons, tout ce que nous percevons, n'est rien d'autre que *Brahman ;* la multiplicité elle-même est *Brahman ;* en tant que *Brahman,* elle existe toujours et, à aucun moment, ne subit de changement. Qu'un homme réalise l'univers en tant que *Brahman,* c'en est fait : jamais plus il ne sera victime de quelque illusion que ce soit à l'égard de la réalité de l'univers. La différence entre un Connaisseur (*jñânin*) et un ignorant (*ajñânin*), c'est que le premier voit l'univers en tant que *Brahman,* et, par conséquent, il ne perçoit là ni apparition, ni disparition, mais l'ignorant croit en la réalité de l'univers en tant que distinct de *Brahman* et c'est pourquoi il parle de la disparition de l'univers. Ce qui, en réalité, disparaît, c'est l'illusion que la multiplicité existe indépendamment de *Brahman,* mais l'univers, en tant que *Brahman,* n'apparaît ni ne disparaît : *il est à tout jamais.* La disparition de l'univers signi-

18e ÇLOKA :

Si quelqu'un avait jamais imaginé les idées de multiplicité (celles, par exemple, d'instructeur, d'élève et d'Ecriture), **ces idées pourraient disparaître.**

Cette explication a pour but de faciliter l'enseignement ; la dualité (tacitement admise en toute explication) **cesse d'exister dès que la Suprême Vérité est connue.**

Commentaire par Çamkara

Objection : Comment (1) la dualité, impliquée dans les idées d'instructeur, d'élève et d'Ecriture, pourrait-elle disparaître ?

Réponse : Voici l'explication : si (2) de telles idées

---

fie uniquement la disparition de la notion illusoire que l'ignorant entretenait en soi. Il s'imaginait — à tort — que l'univers existe comme distinct de *Brahman ;* et, tout se passe pour la multiplicité comme pour l'illusion suscitée par le magicien : c'est l'illusion qui *vient,* et c'est l'illusion qui *s'en va,* mais l'apparition ni la disparition n'affectent nullement le magicien. Quand la véritable nature de la corde est reconnue, ce qui disparaît, ce n'est que l'illusion qui présentait la corde comme autre que ce qu'elle est. Dès que le spectateur parvient à écarter l'erreur dont il était victime, il comprend que ce qu'il avait pris pour un serpent n'est, en réalité, qu'un morceau de corde ; c'est donc une illusion qui faisait paraître la corde comme différente de ce qu'elle est, mais la Connaissance détruit cette illusion ; en fait, l'illusion est purement imaginaire, purement irréelle, et, par conséquent, son apparition et sa disparition ne sauraient, en quoi que ce fût, affecter la nature de la Réalité.

(1) Comment : si l'idée d'instructeur, etc... était réelle, la non-dualité ne saurait être établie. Si, en partant de telles idées, on se proposait d'inférer *turîya,* de même qu'en partant de la fumée, on infère le feu, la dualité ne pourrait jamais être réfutée, car l'expérience du feu et de la fumée implique l'existence *simultanée* du feu et de la fumée, et, partant, serait impuissante à prouver la « *non-dualité* ».

(2) si... etc... : des idées telles que l'instructeur, l'élève, l'Ecriture ont leur application jusqu'à ce que l'élève réalise la plus haute vérité : la non-dualité (*turîya*). Ces idées qui ne sont admissibles que du point de vue de l'ignorance, ne contredisent

avaient jamais été imaginées par un homme, on pourrait supposer qu'elles disparussent ! La multiplicité est comme l'illusion (suscitée par le magicien ou celle) du serpent imaginé dans la corde, et, il en va tout de même (1) pour les idées d'instructeur, d'élève et d'Ecriture ; elles servent à enseigner (2) la vérité ; elles sont (et, par conséquent, paraissent) réelles jusqu'à ce qu'on ait réalisé la vérité, mais la dualité cesse d'exister pour celui qui, recueillant le fruit de l'enseignement, acquiert la Connaissance, autrement dit pour celui qui réalise le suprême *turîya.*

---

aucunement *turîya,* puisque, du point de vue de la Connaissance, elles sont irréelles et, par conséquent, niables. L'exemple de la fumée et du feu ne convient donc pas pour le cas présent, car, en partant du monde extérieur, on ne saurait inférer *Brahman,* comme on infère le feu en partant de la fumée ; en effet, le feu et la fumée sont des réalités objectives du *même ordre ;* un seul et même sujet les perçoit toutes deux comme existant simultanément. Il n'en est pas de même pour *Brahman* et le monde, mais la vue d'un spectacle implique nécessairement un *spectateur* ; c'est par là — et seulement par là — qu'il est possible d' « indiquer » *Brahman.*

(1) de même : la multiplicité tout entière est — non pas réalité — mais illusion ; elle paraît être réelle jusqu'à ce qu'on accède à la Connaissance suprême. Or, les idées d'instructeur, etc... font partie du monde de dualité ; ces notions n'ont donc pas une réalité absolue ; ici encore, l'apparence est due à la non-appréhension de la Réalité.

(2) enseigner : si l'on voit la dualité et que l'on cherche à l'expliquer, une des explications proposées, c'est que ces idées sont imaginées afin d'atteindre à la vérité.

Les *çlokas* qui précèdent ont établi que la multiplicité est *Brahman ;* le monde ne diffère pas plus de *Brahman* que la vague ne diffère de l'océan. L'idée que ce monde que nous voyons n'est pas *Brahman,* et que ces objets possèdent des attributs tels que la naissance, la mutabilité, la destruction, etc... n'est qu'une simple illusion ; c'est en niant cette illusion que l'on parvient à réaliser la Vérité suprême, mais les diverses idées que l'on peut imaginer au regard de la multiplicité ne sont pas différentes de *Brahman ;* que l'univers de multiplicité soit une illusion, cette prétendue illusion n'a pas d'existence autre que celle de *Brahman ;* de même que le vent se forme dans l'air, qu'il se dissipe dans l'air, et qu'en fin de compte, il est identique à l'air, de même, la multiplicité est *Brahman sans plus.* Ainsi que, dans un

VIIIe MANTRA DE L'UPANISAD :

Le même âtman (précédemment décrit comme ayant quatre quartiers) **est identique à** om, **du point de vue des syllabes** (aksara). **Le mot** om, **composé de parties, est** (maintenant) **considéré du point de vue des sons** (ou des lettres : mâtrâ). **Or, les quartiers sont identiques aux lettres** (les parties), **et les lettres aux quartiers ; ici, les lettres sont :** a, u **et** m.

Commentaire par Çamkara

Dans le verbe « *om* », la primauté est assignée à ce qui est indiqué par des noms divers ; le Verbe *om*, précédemment (1) expliqué en tant qu'*âtman* pourvu de quatre quartiers, est encore le même *âtman* décrit, cette fois, du point de vue des syllabes où la prééminence est attribuée au nom. Quelle est cette syllabe ? — Voici la réponse : c'est ce mot « *om* » qui, divisé en parties, est considéré du point de vue des lettres. De quelles lettres s'agit-il ? —

---

rêve, les objets dont nous faisons l'expérience : l'éléphant, etc... avec leurs noms-et-formes respectifs, ne sont rien d'autre que « *citta* », la substance-mère dont sont constituées toutes les formations mentales, ainsi, dans l'état d'ignorance, tous les objets, avec leurs noms-et-formes respectifs, dont nous faisons l'expérience, ne sont rien d'autre que *Brahman*. Et, tout aussi bien que, dans le même rêve, l'idée : « J'ai vu un éléphant » n'est pas différente de *citta* qui a créé l'éléphant, l'idée : « Je fais une distinction entre l'Instructeur, etc... » n'est pas différente de *Brahman*. La cognition d'idées telles que l'Instructeur, etc..., en tant que distinctes de *Brahman*, est due à ce que nous nous tenons toujours sur le plan relatif, et c'est l'explication dont l'Instructeur se sert utilement afin que l'étudiant puisse réaliser la Vérité, mais, après l'illumination, ces idées sont réalisées comme ne différant en rien de *Brahman*. L'ultime Vérité, c'est que la multiplicité elle-même, y compris les diverses idées qui s'associent à cette multiplicité, est identique à *Brahman*. La non-dualité (*turîya*) existe à l'exclusion de quoi que ce soit d'autre.

(1) précédemment : dans le premier *mantra*, il est écrit : « *om*, le Verbe, est tout ceci » ; le mot *om* est le dénommant (*abhidhâna*) qui indique toute chose à dénommer (*abhidheya*) : passée, présente ou future, et aussi tout ce qui réside au delà

Celles qui constituent les « quartiers » de l'*âtman* sont (1) les lettres d'*om*. Et quelles sont ces lettres ? — Ces lettres sont : *a*, *u* et *m*.

IX[e] MANTRA DE L'UPANISAD :

Celui qui est vaiçvânara, **lequel a pour champ l'état de veille, est aussi** « a », **la première lettre** (d'om), **soit parce qu'il possède la faculté de tout pénétrer, soit parce qu'il est le premier,** (caractéristiques communes à **vaiçvânara** et à la lettre **« a »). — Quiconque connaît cette identité, voit tous ses désirs exaucés, et il obtient** (partout) **la primauté.**

Commentaire par Çamkara

Les points de ressemblance spécifique entre *vaiçvânara* et *om* sont mis en évidence comme suit : celui qui est *vaiçvânara* dont le champ est l'état de veille est aussi la première lettre d'*om*. Quel trait commun possèdent-ils tous deux ? Voici l'explication :

Le premier point de ressemblance est la capacité de tout

---

même de la conception du temps. Ainsi, *om* est le mot qui convient en propre à *Brahman*.

Le deuxième *mantra* déclare que *Brahman* est l'*âtman*; l'*âtman*, avec ses quatre quartiers, a été expliqué dans les *mantra* de l'*upanisad* ; par conséquent, ces différentes explications s'appliquent à *om*, du point de vue de l'*âtman*, lorsque la primauté est accordée à ce qui est indiqué par des noms. Maintenant, « *om* » est encore expliqué du point de vue du mot lui-même, lequel indique l'*âtman* ou la Réalité suprême.

La Vérité ultime à laquelle on accède, ainsi que nous l'avons déjà vu, par l'élimination exhaustive de toutes les surimpositions erronées, ne peut être saisie que par les étudiants d'intelligence pénétrante ou tout au moins moyenne ; il est recommandé aux élèves ordinaires, à ceux qui sont incapables de suivre les développements philosophiques à l'égard de la suprême Réalité qui sont contenus dans les *mantra* antérieurs, de se concentrer sur *om* en tant que symbole de l'ultime Réalité.

(1) sont : les quartiers ou les lettres sont identiques.

pénétrer (1) ; « *a* » pénètre tous les sons. La *çruti* confirme cette manière de voir : « le son « *a* » constitue la totalité du langage articulé ». L'univers tout entier est, lui aussi, pénétré (2) par *vaiçvânara,* ainsi que le déclarent des passages de la *çruti* tels que : « Le firmament resplendissant constitue le chef de cet Etre, le *vaiçvànarâtman* », etc... Et l'identité du dénommant et du dénommé a déjà été établie.

Le mot « *âdimat* » signifie « qui a un commencement ». Or, la lettre « *a* » et *vaiçvânara* ouvrent tous deux une série (3), et, en raison de cette caractéristique commune, *vaiçvânara* est identique à la lettre « *a* ».

Le Connaisseur de cette identité recueille le résultat (4) ci-après : celui qui connaît cette vérité, savoir : l'identité telle qu'elle vient d'être décrite, voit tous ses désirs comblés, et, parmi les grands de ce monde, il occupe la première place.

X[e] MANTRA DE L'UPANISAD :

taijasa **qui a pour champ l'état de rêve, est « u » — la deuxième lettre** d' om **— en raison soit de sa supériorité, soit de sa position intermédiaire. Quiconque connaît cette identité, acquiert une connaissance supérieure ; tous lui témoignent les mêmes égards, et, dans sa descendance, nul ne naîtra qui ne soit un connaisseur de** Brahman.

---

(1) tout pénétrer : la lettre « *a* » pénètre tous les sons ; elle est présente en chacun d'eux, car, pour émettre un son quelconque, on doit nécessairement ouvrir la bouche ; le son ainsi produit est « *a* ».

(2) pénétré : il a déjà été établi que la connaissance des autres états n'est possible que dans l'état de veille ; or, les trois états constituent l'intégralité de l'expérience ; par conséquent, l'état de veille pénètre l'ensemble de l'univers.

(3) série : c'est le deuxième point de ressemblance : « *a* » est le premier de tous les sons, la première de toutes les lettres ; par conséquent, « *a* » marque un commencement, puisqu'aucun son ni aucune lettre ne le précède. De même, nous savons, par expérience usuelle, que les états de rêve et de sommeil profond sont précédés par l'état de veille qui, sous ce rapport, est le premier des trois états.

(4) résultat : l'énumération des mérites obtenus par le connaisseur de cette identité a pour but de permettre aux étudiants de saisir la véritable signification d'*om.*

Commentaire par Çamkara

Celui qui est *taijasa* lequel a le rêve pour champ, est aussi « *u* », la deuxième lettre d'*om*. Quel point de ressemblance ont-ils ? Voici l'explication : ils possèdent tous deux une caractéristique commune ; la supériorité. La lettre « *u* » est, en quelque sorte, supérieure (1) à « *a* »; pareillement, *taijasa* est supérieur à *viçva*.

L'autre caractéristique commune est la suivante : « la lettre « *u* » se situe entre la lettre « *a* » et la lettre « *m* »; pareillement, *taijasa* (2) se situe entre *viçva* et *prâjña* ; par conséquent, la condition d' « être placé entre deux choses » caractérise également *taijasa* et la lettre « *u* ».

Maintenant, on décrit le résultat d'une telle connaissance: cette connaissance (du connaisseur de cette identité) va toujours en s'accroissant ; en d'autres termes, le pouvoir de connaître se développe sans fin. Celui-là est regardé par tous les hommes de la même façon : ni ses ennemis ni ses amis ne lui portent envie ; en outre, nul ne naîtra en sa famille qui ne devienne un connaisseur de *Brahman*.

XIe MANTRA DE L'UPANISAD :

prâjña **qui a pour champ le sommeil profond, est** « m » **; la troisième partie** (lettre) **d'** om, **parce qu'il est, à la fois, la mesure, et ce en quoi tout se résout. Quiconque connaît cette identité** (de **prâjña** et de « **m** ») **est capable de tout mesurer** (c'est-à-dire d'appréhender la nature réelle de l'univers), **et, en outre, il contient tout en lui-même.**

---

(1) supérieure : en fait, « *a* » étant le premier de tous les sons est supérieur à toutes les lettres, mais on peut dire qu' « *u* », lequel vient après « *a* », est indirectement supérieur à « *a* ».

(2) *taijasa : taijasa* est supérieur à *viçva* parce qu'il est associé aux *idées* de l'état de rêve, alors que *viçva* est, lui, associé aux *objets* de l'état de veille. Or, ce n'est que dans l'état de rêve qu'on réalise l'univers en tant qu'idéation (*manah-spandana*) ; par une connaissance de ce genre, l'élève s'approche de la vérité.

Commentaire par Çamkara

Celui qui est *prâjña,* associé au sommeil profond, est aussi « *m* », le troisième son (lettre) d'*om.* Quelle est leur caractéristique commune ? Voici l'explication : ils ont bien une caractéristique commune : le mot *miti* du texte signifie : « mesure »; de même que l'orge est mesurée au boisseau, de même *viçva* et *taijasa* sont, pour ainsi dire, mesurés (1) par *prâjña,* aussi bien durant leur déploiement (*utpatti*) que durant leur reploiement (*pralaya*), puisqu'alternativement ils semblent émerger de *prâjña* (sommeil profond) et s'immerger en *prâjña.* Si (2), après avoir articulé le son « *om* », on l'émet encore une fois, les sons (ou lettres) : « *a* » et « *u* » semblent, tour à tour, s'abîmer en « *m* » et surgir de « *m* ».

Une autre caractéristique commune est décrite par le mot « *apîte*h » qui signifie qu'une chose « ne fait plus qu'un avec une autre » (3). Quand le mot « *om* » est prononcé, les sons « *a* » et « *u* » s'unissent et se confondent, en quelque sorte, dans le dernier son (ou lettre) « *m* »; de même, *viçva* et *taijasa* s'unissent en *prâjña* dans le sommeil profond. Par conséquent, *prâjña* et la lettre « m » sont, en raison de la base commune qui les sous-tend tous deux, identiques l'un à l'autre.

Maintenant est décrit le mérite de cette connaissance :

---

(1) mesurés : tous deux, l'état de veille et l'état de rêve, paraissent émerger du sommeil profond, au début de leur déploiement, et s'immerger en lui, au terme de leur reploiement ; par conséquent, *prâjña* est, en quelque sorte, le réceptacle qui contient, à la fois, *viçva* et *taijasa.* La nature de *viçva* et de *taijasa* (non-appréhension de la réalité) est inférée de la nature de *prâjña,* en tant que ce dernier état est la cause des deux premiers ; c'est donc à juste titre que l'on décrit ici *prâjña* comme la « mesure » de *viçva* et de *taijasa.*

(2) Si : quand, à plusieurs reprises, le mot « *om* » est prononcé de telle sorte que les émissions se succèdent sans interruption, le son que l'on entend est — non plus « *om* » mais « *mom-mom,* etc... » ; pour cette raison on peut dire que les sons « *a* » et « *u* » naissent de « *m* », et meurent en « *m* ».

(3) ne fait plus qu'un avec une autre : au point qu'il n'est plus possible de les distinguer l'une de l'autre.

quiconque comprend cette identité appréhende tout ceci : la nature réelle (1) de l'univers. En outre, il réalise qu'il est lui-même l'*âtman* en tant que cause, autrement dit « *içvara* ».

L'énumération de ces mérites secondaires (2) a pour but de rehausser les principaux moyens (de connaissance).

19[e] ÇLOKA :

Lorsqu'on tente de décrire l'identité de viçva **et du son «** a **», on s'appuie principalement sur un fait :**

chacun d'eux occupe la première place (dans la série qui lui correspond). **Une autre raison milite en faveur de cette identité : chacun pénètre la totalité** (de la série).

Commentaire par Çamkara

Quand la *çruti* tente de décrire *viçva* comme ayant la même nature que « *a* », la raison principale réside dans le fait que chacun (pour la série qui lui correspond) est le « premier » ; c'est ce que déclare le *mantra* qu'il s'agit d'expliquer. En effet, « *mâtrâ-sampratipatti* », dans le texte, signifie : l'identité de *viçva* et du son « *a* ».

Une autre raison convaincante établit aussi cette identité : c'est la capacité que chacun possède de tout pénétrer.

20[e] ÇLOKA :

La raison évidente qui permet de considérer que taijasa **a la même nature que «** u **», est leur caractéristique commune de supériorité.**

Une autre raison prouve encore cette identité : l'un et l'autre occupent la place « du milieu ».

---

(1) nature réelle : l'univers dont on fait l'expérience dans les états de veille et de rêve est de la même étoffe que *prâjña*.

(2) mérites secondaires : ces différents mérites sont énumérés pour la satisfaction de ceux qui se meuvent encore sur le plan causal.

Commentaire par Çamkara

Quand on s'efforce de décrire *taijasa* en tant que « son *u* », on voit que la supériorité (de chacun dans sa série) est une raison suffisamment claire.

Occuper la place « du milieu » est une autre raison évidente. On ne peut, à ce propos, que confirmer les explications précédemment données.

21e ÇLOKA :

L'identité de prâjña **et de** « m » **se fonde sur une raison indiscutable : tous deux ont pour caractéristique commune d'être la « mesure ».**

Voici encore une autre raison du même ordre : tout finit par se fondre respectivement en prâjña **et en** « m ».

Commentaire par Çamkara

A l'égard de l'identité de *prâjña* et de « *m* », les caractéristiques communes sont que chacun d'eux est la mesure de la totalité, et ce en quoi tout finit par se résoudre.

22e ÇLOKA :

Celui qui, sans hésitation, connaît les caractéristiques communes aux trois états,

est vénéré et adoré par tous les êtres, et celui-là est aussi le plus grand des sages.

Commentaire par Çamkara

Celui qui connaît imperturbablement, c'est-à-dire sans l'ombre d'une hésitation, les caractéristiques communes (1)

---

(1) caractéristiques communes : les trois quartiers de l'*âtman*, savoir : *viçva, taijasa* et *prâjña,* associés aux états de veille, de rêve et de sommeil profond, sont, pour les raisons établies ci-dessus, identiques aux trois sons ou lettres d'*om*

que présentent les trois états, est vénéré et adoré dans le monde ; celui-là est un Connaisseur (1) de *Brahman.*

23[e] ÇLOKA :

Les sons (lettres) « a », « u » et « m » aident respectivement leurs adorateurs à atteindre : viçva, taijasa **et** prâjña,
mais dans le (son) silencieux, il n'y a plus rien à atteindre.

Commentaire par Çamkara

Après avoir (2) reconnu l'identité des quartiers de l'*âtman* et des sons (lettres) d'*om,* en raison des caractéristiques communes précédemment exposées, celui qui réalise la nature du son « *om* » telle qu'elle vient d'être décrite, et qui médite sur cette nature, atteint « *viçva* » à l'aide de la lettre « *a* ». Il faut entendre par là que celui qui médite sur « *om* » en prenant « *a* » pour cible de ses pensées, devient « *vaiçvânara* » (l'aspect universel de la totalité physique) (3).

Pareillement, celui qui médite sur « *u* », devient *tai-*

---

(1) Connaisseur : le connaisseur de cette identité est exalté pour le motif suivant : du point de vue de l'*âtman, viçva* se fond en *taijasa,* puis *taijasa* se fond en *prâjña.* Pareillement, du point de vue d'*om,* le son « *a* » se fond en « *u* », puis « *u* » se fond en « *m* » ; les quartiers de l'*âtman* sont donc identiques au son « *m* ». Celui qui connaît cette identité sait aussi que l'univers entier des expériences de veille et de rêve émerge de *prâjña* et s'immerge en *prâjña.* Or, ce *prâjña* est *Brahman,* bien qu'aux regards de ceux qui se meuvent encore sur le plan de la causalité, il paraisse être le Soi causal (*bîja*). Seul, le Connaisseur de *Brahman* réalise *prâjña* en tant que *turîya.*

(2) Après avoir : celui qui médite sur « *om* », en mettant l'accent sur « *a* », c'est-à-dire sur les expériences de l'état de veille, réalise que l'univers dont il a fait l'expérience en ce même état est entièrement contenu dans le son « *a* ».

(3) *vaiçvânara : vaiçvânara* est l'aspect macrocosmique de *viçva ;* par conséquent, il est identique à *virâj.*

jasa (1). Et encore, le son « *m* » conduit à *prâjña* (2), mais quand, à son tour, le son « *m* » s'efface, la causalité (3) elle-même est niée, et, par conséquent, pour ce qui a trait au Verbe *om* qui, ainsi, devient silencieux (4), il n'y a plus rien à acquérir (puisque tout est accompli).

XIIe MANTRA DE L'UPANISAD :

Ce qui est dépourvu de parties (et de sons) — **ce qui est insaisissable** (par l'instrument des sens) — **ce qui est extinction de toute apparence, ce qui est toute-félicité — ce qui est** om **sans second, c'est le Quatrième** (turîya) ; **et** turîya **est réellement identique à** l'âtman. **Quiconque connaît cette identité plonge le Soi** (individuel) **dans le Soi** (universel).

Commentaire par Çamkara

Le Silencieux (5) est ce qui n'a ni parties (*amâtra*) (ni

---

(1) *taijasa:* autrement dit « *hiranya-garbha* ». Celui qui médite sur « om-*kâra* », en mettant l'accent sur « *u* », réalise que l'univers grossier, au même titre que l'univers subtil dont il a fait l'expérience dans le rêve, est une simple construction d'idées. Un adorateur de ce genre accède à *hiranya-garbha*, le mental cosmique.

(2) *prâjña :* c'est-à-dire *îçvara : prâjña* est la cause des expériences des états de veille et de rêve, mais il est aussi le réceptacle en lequel les deux états antérieurs finissent par se résoudre ; *îçvara* est donc, tout ensemble, la cause de la production de l'univers et la cause de son ultime reploiement. Celui qui médite sur « *m* », plonge successivement « *a* » en « *u* », puis « *u* » en « *m* », autrement dit, il immerge l'univers des formes grossières de l'état de veille en l'univers des idées subtiles dont le rêve donne l'expérience, et, en définitive, il réalise que l'état de rêve ne fait qu'un avec l'état de sommeil profond.

(3) causalité : c'est l'idée de causalité qui nous fait penser qu'en sortant du sommeil profond, nous revoyons le même monde que nous avons vu avant de nous endormir.

(4) silencieux : il ne peut être identifié avec aucun son ni avec aucun des états qui correspondent aux différents sons.

(5) Silencieux : l'*amâtra om* ne peut être exprimé par aucun son ; *om* est inconditionné, et, par conséquent, ne saurait, à

sons, ni lettres). Cet *om* sans parties est le Quatrième ; par conséquent, il n'est rien d'autre que le pur *âtman*. Il est insaisissable parce que (dans la réalisation de la Vérité suprême) le langage et le mental, qui correspondent respectivement au nom (1) et à l'objet, disparaissent ou cessent (de se manifester); le dénommant et le dénommé, lesquels ne sont que des formes du mental et du langage, cessent aussi de se manifester ou disparaissent (en *om* sans parties). Il est donc extinction (2) (de l'illusion) des phénomènes — et pleine félicité (3) ; cette félicité est, par conséquent, identique à la non-dualité (4).

om, tel (5) qu'il est ainsi compris, a trois sons (respectivement) identiques (6) aux trois quartiers ; *om* est donc identique à l'*âtman*. Quiconque réalise cette identité, im-

---

proprement parler, être décrit en tant que substrat des trois autres sons. Le son, par contraste, suggère le silencieux *om* ; tous les sons doivent, tôt ou tard, s'effacer dans le Silence. Cet *amâtra om* est identique au *turîyâtman*, tel que l'a décrit le *mantra* VII.

(1) nom : le nom n'est qu'une forme de langage ou un son articulé ; or, les objets ne sont eux-mêmes que des formes du mental ; le dénommant et le dénommé ne sont donc tous deux que de pures idéations. A l'aube de la connaissance, ils s'abolissent dès que le mental lui-même cesse de fonctionner. Par conséquent, l'*om* silencieux, en tant que *turîya*, ne peut être exprimé ni par un nom, ni désigné en tant qu'objet ; il est insaisissable.

(2) extinction : de même que l'on reconnaît la corde pour telle une fois que l'illusion du serpent s'est dissipée, de même on réalise le Verbe *om* sans parties (sans sons), c'est-à-dire silencieux, lorsque l'illusion de la dualité s'est évanouie.

(3) pleine félicité : c'est un état de félicité infinie et éternelle, puisqu'aucune illusion — cause de toute souffrance — ne subsiste plus.

(4) non-dualité : du point de vue du monde relatif, l'état silencieux est le substrat de toutes les apparences illusoires ; on ne peut parler de dualité que *sur le plan de la relativité*.

(5) tel : par rapport à l'identité des sons et des quartiers ainsi qu'elle a été précédemment expliquée.

(6) identiques aux trois quartiers : à savoir : *viçva*, *taijasa* et

merge (1) son propre Soi (individuel) dans le Soi (universel), lequel est la réalité suprême. Ceux qui connaissent *Brahman*, c'est-à-dire ceux qui accèdent à la plus haute vérité, s'absorbent dans le Soi parce que, pour leur cas, la notion de causalité, laquelle correspond au troisième quartier (de l'*âtman*), est à jamais détruite (réduite en cendres). Ceux-là ne renaîtront plus (2), parce que *turîya* n'est pas une cause. Le serpent illusoire qui s'est résorbé dans la corde au moment où la discrimination a joué à l'égard du serpent et de la corde, ce serpent ne réapparaîtra plus comme auparavant aux regards de ceux qui savent distinguer entre l'irréel et le réel, en dépit de tous les efforts (3) auxquels leur propre mental pourrait encore se livrer (sous l'influence des impressions antérieures).

Aux hommes d'intellect obtus ou médiocre qui se consi-

---

prâjña sont imaginés en l'*âtman* ; *viçva* se fond en *taijasa*, *taijasa* en *prâjña*, et, en définitive, *prâjña*, considéré comme la cause des deux états précédents, se fond en *turîyâtman*. De même les trois sons : *a*, *u* et *m* finissent par s'effacer dans le silencieux *om* ; ces trois sons s'unissent et se confondent dans le Verbe silencieux puisque les trois états sont, du point de vue de l'Absolu, identiques à *turîya*. Par conséquent, le *turîyâtman* est identique au silencieux *om-kâra*.

(1) immerge : le connaisseur réalise qu'il est lui-même *turîya*.

(2) ne renaîtront plus : on prétendra peut-être que, tel un homme qui revient au plan de la dualité après avoir fait l'expérience du sommeil profond, le Connaisseur du Soi, après s'être identifié avec *turîya*, peut aussi revenir à l'univers illusoire, puisque *prâjña* et *turîya* sont identiques en raison de la caractéristique commune qu'ils possèdent tous deux de percevoir la non-dualité. Cette objection est sans fondement, parce que *turîya* n'est pas une « cause » ; par conséquent, *turîya* ne saurait donner naissance au monde de l'expérience illusoire. Contrairement à ce qui se passe pour *prâjña*, *turîya* est au delà de toute relation de cause et d'effet. Le sage qui s'est identifié avec *turîya* ne reverra jamais plus l'illusion de la multiplicité.

(3) tous les efforts : tous les efforts du mental sont réductibles en idées. Ce que, sur le plan de la relativité, nous appelons soit l'expérience de l'illusoire, soit son antonyme, l'expérience du Réel, n'est rien d'autre que pure idéation (*manah-spandana*). Mais l'être qui a *réalisé* que les idées ne sont pas différentes de *Brahman* ne peut plus être le jouet de l'illusion, laquelle, par définition, paraît avoir une existence indépendante de *Brahman*.

dèrent toujours comme des étudiants en philosophie — qui, après avoir renoncé au monde, suivent le sentier de la perfection — qui connaissent les caractéristiques communes aux sons (*mâtrâ*) et aux quartiers (ou parties), telles qu'elles ont été décrites ci-dessus — à ceux-là, s'ils méditent convenablement sur *om,* ce mot sera d'un précieux secours (1) pour réaliser *Brahman.* C'est d'ailleurs ce qui est déclaré plus loin, dans la *kârikâ* « Les trois stades inférieurs de la vie... » (*advaita-prakarana,* 16e *çloka*).

FIN

DE LA MANDÛKYOPANISAD

AVEC COMMENTAIRES PAR *Çamkara*

24e ÇLOKA :

(Le sens d') om-kâra **devrait être connu, quartier par quartier ; indubitablement, les quartiers sont identiques aux sons** (lettres)
Une fois que l'on a saisi (la signification réelle d') om-kâra, **on devrait s'interdire de penser à rien d'autre.**

Commentaire par Çamkara

Le Verbe *om* (*om-kâra*) devrait être connu selon l'ordre des quartiers (2), car les quartiers sont identiques aux sons (lettres), en raison de leurs caractéristiques communes telles qu'elles ont été antérieurement décrites. Après avoir

---

(1) précieux secours : ces étudiants sont, au commencement de leur effort, dans l'incapacité de réfléchir sur l'*om* silencieux ou le *turîyâtman ;* ils doivent procéder pas à pas afin de pouvoir réaliser la Vérité suprême.

(2) quartiers : les quartiers de l'*âtman* sont identiques aux sons ou lettres d'*om-kâra ;* par conséquent, on devrait méditer sur le Verbe sacré (*om*) en tant qu'*âtman.*

compris (1) la signification exacte d' « *om-kâra* », on ne devrait plus penser à aucun autre objet, grossier ou subtil, car le Connaisseur d'*om-kâra* voit tous ses désirs exaucés.

25e ÇLOKA :

Le mental ne devrait plus faire qu'un avec (le Verbe sacré) : om, **car** « om » **est Brahman à jamais exempt de peur ;**
l'être qui est toujours absorbé en om, **est affranchi de tout sentiment de crainte.**

Commentaire par Çamkara

Le mot « *yuñjîta* » signifie « ne faire qu'un », c'est-à-dire « être absorbé »; le mental devrait être absorbé dans le Verbe « *om* » qui, selon l'explication donnée, est de la nature de la suprême Réalité ; *om* est *Brahman,* à jamais affranchi de tout sentiment de crainte, et celui qui est constamment immergé en « *om* » ne connaît plus la peur. La *çruti* proclame d'ailleurs : « Le Connaisseur de *Brahman* n'a peur de rien ! »

NOTE (25e *çloka*) : L'aspirant qui est parfaitement versé ou, tout au moins, suffisamment avancé dans la connaissance d'*om* dont les éléments ont été l'objet d'une analyse progressive ; autrement dit, celui qui s'est immergé dans le Verbe silencieux et homogène, en plongeant les trois sons audibles dans le Silence, celui-là a annihilé l'illusion tout entière de la dualité, et, par là, il a atteint le but ultime ; mais les autre, ceux qui sont incapables d'agir ainsi, et qui ont encore besoin de l'enseignement d'un instructeur pour acquérir la Connaissance, devraient méditer sur le Verbe « *om* » ainsi que le prescrit la *çruti.*

26e ÇLOKA :

Assurément, (le Verbe sacré) « om » **est le** Brahman **non-suprême, mais on admet aussi qu'il est le** Brahman **suprême ; —**

om **est sans commencement** (autrement dit : sans cause), **sans second ; hors lui, rien n'existe ; il n'est lié à aucun effet ; il est à l'abri de tout changement.**

---

(1) après avoir compris : que le Verbe *om* est identique à l'*âtman.*

Commentaire par Çamkara

« *om* » est, tout ensemble, le *Brahman* non-suprême (1) (« *apara* », c'est-à-dire causal) et le *turîya* suprême (*para*, c'est-à-dire : absolument inconditionné). Lorsque, du point de vue de l'ultime réalité, sons et quartiers se fondent (dans le Verbe « *om* » silencieux), *om* est alors identique en tout point au suprême *Brahman*. Il est sans cause, parce qu'aucune cause ne saurait lui être assignée ; il est sans second, parce que rien n'existe qui appartienne à une autre espèce distincte de lui, et, qu'au surplus, hors lui, rien n'existe ; il n'est non plus relié à aucun effet (puisqu'il n'est cause de quoi que ce soit); il est donc sans cause, et il réside en tout être et en toute chose aussi bien au dedans qu'au dehors ; il est *comme le sel dans l'océan.*

27[e] ÇLOKA :

« om » **est, en vérité, le commencement, le milieu et la fin de toute chose.**

Connaître « om » **comme tel, c'est, sur-le-champ, atteindre cela** (la suprême Réalité).

Commentaire par Çamkara

« *om* » est le commencement, le milieu et la fin de tout ; autrement dit, tout a son origine en « *om* » — tout est maintenu par « *om* » — et tout finit par se résoudre en « *om* ». Sans subir en eux-mêmes le moindre changement, le magicien, (la corde, le désert, etc...) ont avec l'éléphant illusoire, le serpent (imaginaire), le mirage, etc... exacte-

---

(1) *Brahman* non-suprême : le *Brahman* qui est regardé comme la cause de l'univers. L'intellect obtus ou médiocre devrait méditer sur « *om* », comme le prescrit la première ligne du *çloka*. La deuxième ligne indique l'aspect silencieux d' « *om* » ou *turîyâtman* à la réalisation duquel ne saurait prétendre que l'étudiant doué d'une grande pénétration d'esprit.

ment le même rapport que le Verbe sacré « *om* » (1) avec l'univers manifesté (ou avec une de ses parties) · l'éther, par exemple. Il faut entendre par là que l'homme qui connaît ainsi « *om* », l'*âtman,* qui, tel le magicien (2), etc... ne subit aucun changement (du fait de l'illusion suscitée), celui-là réalise sur-le-champ (3) son identité essentielle avec l'*âtman.*

28e ÇLOKA :

Sache que (le Verbe) om est îçvara, toujours présent en chaque mental individuel,

et l'être doué de discrimination, en réalisant l'omniprésence du Verbe, vainc à jamais la souffrance.

Commentaire par Çamkara

Connais « *om* » en tant qu'*îçvara* présent dans chaque mental (individuel), ce mental qui est le siège (4) de la mé-

---

(1) *om* : à ceux qui cherchent une explication de la manifestation, c'est *om* que l'on désigne comme cause première ; cette façon de voir est en accord avec la théorie que l'on appelle : *parinâma-vâda.*

(2) tel le magicien : ici, c'est la théorie appelée *vivarta-vâda* qui est exposée ; le magicien, la corde, le désert, etc... apparaissent en tant qu'éléphant, serpent, mirage, etc... sans subir en eux-mêmes le moindre changement. De même, l'*âtman,* du point de vue de la relativité, paraît, sans en être affecté, devenir la multiplicité manifestée tout entière, mais, du point de vue de l'*om* silencieux, la multiplicité manifestée cesse d'exister ; *om* n'est donc cause de quoi que ce soit, et, en réalité, il ne saurait, de quelque manière que ce fût, apparaître comme distinct de ce qu'il est réellement.

« *om* » est, tout d'abord, inféré, comme l'est le magicien (*mâyâvin*), par ceux qui constatent le fait de la création, et qui l'expliquent en tant que *mâyâ ;* par conséquent, l'idée de magicien est également une illusion et cette idée dure aussi longtemps que la multiplicité est considérée en tant que *mâyâ ;* elle se dissipe dès que *mâyâ* ou l'illusion s'évanouit.

(3) sur-le-champ : seul le *jñâna* (ou la connaissance) est cause de la libération (*mukti*) ; la libération ne dépend de rien d'autre. Au moment où l'homme parvient à connaître la nature réelle d'*om* il réalise son identité avec le Verbe sacré : *om-kâra.*

(4) siège : la connaissance du passé et du présent consiste en idéations qui surgissent dans le mental du sujet percevant ; du souvenir de ce qui fut se forme l'idée de ce qui sera.

moire et de la perception de toutes choses. L'étudiant, doué de discrimination, en réalisant qu'*om-kâra*. tel l'*âkâça,* pénètre toutes les choses (1), autrement dit en réalisant l'identité d'*om-kâra* et de l'*âtman,* échappe à la loi de la transmigration : il n'est plus atteint par la souffrance, puisque, pour lui, aucune cause de souffrance (2) ne subsiste plus. Les Ecritures supportent cette manière de voir dans des passages tels que : « Le Connaisseur de l'*âtman* va au delà de la souffrance. »

29e ÇLOKA :

Celui qui a connu le Verbe « om », le Verbe silencieux, le Verbe dont le son est incommensurable,

le Verbe qui est paix éternelle puisqu'il est négation de toute dualité, celui-là, à l'exclusion de tout autre, est un (véritable) sage.

Commentaire par Çamkara

« *amâtra om* » (3), le Verbe silencieux, signifie *turîya,* le Quatrième. En effet, *mâtrâ* veut dire « mesure », et ce qui a une mesure ou une grandeur illimitée, on l'appelle « *ananta-mâtrâ* », car nul n'en serait capable de déterminer la grandeur ou la mesure en la rapportant à telle ou telle unité ; en outre. il est « paix éternelle » parce qu'il est

---

(1) pénètre toutes les choses : du point de vue le plus élevé, « *om* » n'est pas limité par l'espace ; il est au delà des conditionnements de temps, d'espace, etc... Par conséquent, le connaisseur d'*om,* le Verbe qui pénètre tout, outrepasse la souffrance qui est toujours le résultat d'une limitation. On dit qu' « *om* » « pénètre toutes les choses », parce que tout ce que nous percevons, tout ce que nous connaissons, se trouve dans la conscience.

(2) cause de souffrance : on ne peut aller au delà de la souffrance qu'en réalisant la Vérité suprême au moyen de la discrimination (*viveka*) entre le Réel et l'irréel.

(3) *amâtra :* il n'y a plus ni son, ni partie au delà du Verbe *om,* le Quartier silencieux et illimité ; (*amâtra*) n'est donc indiqué par aucune lettre.

négation de toute dualité. Celui qui connaît « *om* » selon l'explication qui précède, est un véritable sage, car il a réalisé la nature de la suprême Vérité. Aucun autre (1), fût-il versé dans la connaissance des Ecritures, ne mérite le titre de sage !

FIN
DU I[er] CHAPITRE
SUR « LE PROBLÈME DE LA RÉALITÉ D'APRÈS L'ECRITURE »
DE LA KĀRIKĀ DE GAUḌAPĀDA
AVEC COMMENTAIRES PAR Çaṃkara

(1) Aucun autre : sans la réalisation directe de la Vérité, l'érudition est chose vaine.

rêve

om ! Salutation à Brahman !

CHAPITRE II

Du caractère illusoire de l'Expérience

(*vaitathya-prakarana*)

I[er] ÇLOKA :

L'irréalité de tous les objets vus dans la condition de rêve est attestée par les Sages.

Car ces objets sont situés au dedans (du corps du rêveur) **et, partant, inscrits en un espace restreint.**

Commentaire par Çamkara

om ! Il a été précédemment déclaré que « la multiplicité prend fin quand se lève la (véritable) Connaissance », ce que confirment certains passages de la *çruti* tels que le suivant : « En vérité, l'*âtman* est un et sans second ». Or, cette affirmation se fonde uniquement sur l'autorité des Ecritures (1), mais il est également possible de démontrer, à l'aide du simple raisonnement (2), l'irréalité (le caractère

---

(1) autorité des Ecritures : la matière à établir : le caractère illusoire de la dualité, a été prouvé dans le premier chapitre, exclusivement à l'aide de citations tirées de l'Ecriture.

(2) raisonnement : *Çamkara* prétend que le caractère illusoire de la dualité peut aussi être démontré par le raisonnement et, partant, sans faire appel à la *çruti*. Certes, l'Ecriture convainc ceux qui croient en son autorité, mais la métaphysique védânti-

illusoire) de la multiplicité ; c'est pourquoi le deuxième chapitre commence par le mot : irréalité (*vaitathya*). Ce terme dénote qu'une chose est irréelle ou fausse. A quoi l'irréalité est-elle attribuée ? — A tous les objets internes (1) ou externes (2) — qui sont perçus dans la condition de rêve ; voilà le verdict des sages, autrement dit de ceux qui sont versés dans l'utilisation des moyens par lesquels s'acquiert la véritable connaissance. Cette irréalité est démontrée de la façon suivante : les objets perçus en songe sont contenus à l'intérieur du sujet percevant ; toutes ces entités : montagne, éléphant, etc... vues au cours du rêve sont situées *au dedans*, et non *au dehors* du corps du rêveur ; par conséquent, elles doivent être tenues pour irréelles.

Objection : Le fait (d'être situé au dedans d'un autre) n'est pas une raison suffisante : une cruche ou d'autres objets (ne sauraient être considéres comme irréels) simplement parce qu'ils sont perçus au dedans d'un autre, — un morceau d'étoffe, par exemple, — qui les recouvre.

Réponse : (Ils sont irréels) parce qu'ils sont inscrits en un espace réduit, c'est-à-dire à l'intérieur du corps (3) (du

---

que doit défendre sa position contre les attaques d'adversaires qui ne reconnaissent pas l'autorité des *veda*, par exemple, les bouddhistes, les *jaina*, les *cârvâka* (matérialistes), etc... Une libre discussion doit donc se fonder sur la raison ; c'est le terrain commun où tous peuvent se rencontrer, et celui-là prouverait qu'il ignore l'aspect supérieur du *vedânta* s'il soutenait que la philosophie védântique ne parvient à établir la Vérité suprême qu'en subordonnant le raisonnement à l'autorité des Ecritures. Le deuxième chapitre de la *kârikâ* démontre l'irréalité de la multiplicité par des raisons qui ne dépendent aucunement des textes sacrés.

(1) internes : par exemple, les idees de bonheur et de malheur.

(2) externes : la distinction entre « *idées internes* » et « *idées externes* » est faite du point de vue du rêve, mais, si l'on se place au point de vue de la veille, toutes les expériences oniriques sont *internes*.

(3) à l'intérieur du corps : le rêve est une manifestation de l'activité du mental, et, conformément au sens commun, le mental se situe « *au dedans du corps* ». Par conséquent, on est en droit d'en conclure que les objets perçus au cours du rêve sont localisés *à l'intérieur du corps*.

rêveur) ; il est, en effet, impossible qu'une montagne, un éléphant, etc... trouvent place en un espace aussi restreint, savoir dans les nerfs (1), lesquels sont eux-mêmes au dedans du corps du rêveur. Une montagne (2) n'existe pas — et ne saurait exister — à l'intérieur d'un corps (humain).

2[e] ÇLOKA :

Faute de temps, il est impossible que le rêveur soit sorti de son (propre) **corps, et qu'il ait** (effectivement) **vu** (les objets de la condition de rêve),
et le rêveur, à son réveil, ne se retrouve pas sur la scène (de son rêve).

Commentaire par Çamkara

Que tous les objets, perçus comme existant dans la condition de rêve, se situent en un espace restreint, ce n'est pas un fait d'expérience, car il arrive fréquemment qu'un homme qui s'endort dans un pays d'Orient, est, au cours de son rêve, transporté en quelque sorte dans un pays du Nord. — Pour répondre par avance à cette objection, disons que le rêveur ne quitte réellement pas son corps pour gagner le lointain théâtre de son rêve ; on constate, en effet, qu'aussitôt qu'un homme s'endort, il perçoit, pour ainsi dire (3), des objets de rêve sur une scène qui semble se

---

(1) nerfs : il est dit dans les Ecritures que, pendant le rêve, le mental se meut en suivant tel ou tel nerf, et qu'il fait naître ainsi des expériences oniriques.

(2) montagne : si une montagne ne peut exister à l'intérieur d'un corps humain, elle ne saurait « à fortiori » exister à l'intérieur d'un nerf. Le texte fait allusion à une conception qui a eu cours dans l'antiquité.

(3) pour ainsi dire : si, pour le rêveur, les expériences du rêve sont réelles, ce n'est là qu'une apparence ; ces expériences sont irréelles parce qu'elles ont lieu dans un espace et dans un temps autres que l'espace et le temps de la condition normale de veille, mais cette irréalité ne peut être reconnue comme telle que *lorsque le rêve a pris fin.* Le caractère hallucinatoire des expériences oniriques est prouvé du point de vue de l'espace et du temps, et ceux-là même qui croient en la réalité de l'espace et du temps sont contraints d'admettre l'irréalité des expériences de rêve.

situer à plusieurs centaines de lieues de l'endroit ou il repose ; un voyage d'un mois au moins serait nécessaire pour atteindre cette région ; il faudrait donc de longues semaines pour s'y rendre et pour en revenir (là où le corps reste étendu). A-t-on jamais eu connaissance d'un tel fait ? — C'est pourquoi, compte tenu de la brève durée (du rêve), l'expérimentateur du rêve n'a pas pu visiter une contrée aussi distante.

Au surplus, le rêveur ne se retrouve pas, au réveil, sur le lieu même de son rêve. S'y serait-il, pendant le rêve, réellement transporté — y aurait-il effectivement perçu les objets de ce rêve. c'est sur cette scène-là qu'il devrait se réveiller, éventualité qui ne s'est jamais réalisée !

Bien qu'un homme aille se coucher, la nuit venue, c'est à la lumière du jour qu'il voit les objets (de son rêve), et qu'il rencontre plusieurs de ses amis. (Si cette rencontre était réelle), les personnages du rêve auraient, eux aussi, rencontré le rêveur. Jamais non plus, on n'a fait une telle constatation, car, autrement, ces mêmes personnages auraient pu, à leur tour, dire au rêveur : « Nous vous avons vu, tel jour, en tel lieu » - fait dont nul n'a entendu parler.

Par conséquent, pendant le rêve, le dormeur ne se rend pas dans un pays éloigné.

3e ÇLOKA :

C'est en s'appuyant sur la raison que la çruti **déclare la non-existence des chariots,** etc... (perçus au cours du rêve).

Par conséquent, il est déclaré (par les sages) **que la** çruti **elle-même reconnaît le caractère illusoire** (des expériences oniriques précédemment) **établi** (par le raisonnement).

Commentaire par Çamkara

C'est aussi pour ce même motif que les objets dont l'existence est perçue au cours du rêve sont illusoires, car si la *çruti* proclame l'irréalité des chariots, etc... (perçus pendant le rêve) dans des passages tels que : « Ici (1) n'existe ni

(1) Ici : cf. *brhad. up.* IV/3/10.

chariot, etc... », elle se fonde sur la raison (1). Selon l'opinion des sages, autrement dit des Connaisseurs de *Brahman*, le caractère illusoire (des objets de rêve) a été établi pour le motif que ces objets sont perçus au dedans de l'espace délimité par le corps, et la *çruti* (2) ne réitère cette déclaration que pour prouver que, dans le rêve, l'*âtman* brille de sa propre lumière.

4e ÇLOKA :

Les multiples objets que voit le rêveur (sont illusoires) **parce qu'ils SONT PERÇUS COMME EXISTANTS ; pour la même raison, les objets, vus dans l'état de veille, sont** (également) **illusoires.**

Dans les deux états : veille et rêve, la nature des objets est identique ; la seule différence, c'est que (pour le rêve) **il s'agit d'un espace restreint.**

Commentaire par Çamkara

La proposition à établir (*pratijñâ*), c'est l'irréalité des objets qui *sont perçus* dans l'état de veille. « *Etre perçu* », voilà la base (*hetu*) de laquelle procède l'inférence. Les objets (de l'état de veille) sont semblables à ceux qui *sont perçus* dans l'état de rêve, c'est l'illustration (*drstânta*).

Puisque les objets perçus comme existant dans le rêve sont illusoires, les objets perçus dans l'état de veille sont tout

---

(1) raison : la raison déjà invoquée, dans le *çloka* antérieur, c'est l'absence d'un temps et d'un espace appropriés à l'existence réelle de ces objets de rêve.

(2) cf. *brhad. up.* IV/3/14 : le simple examen des expériences de l'état de veille ne prouve pas que l'*âtman* ne doive sa lumière qu'à lui-même. On peut prétendre, en effet, que les multiples activités, associées à la condition de veille, sont dues au fonctionnement des organes sensoriels, sous l'influence — comme l'affirme la *çruti* — de diverses divinités lumineuses telles que le soleil, le feu, etc... mais, dans la condition de rêve, de multiples activités sont expérimentées par le rêveur, et ces activités, du fait que les fonctions des organes sensoriels sont suspendues, doivent nécessairement être attribuées au pouvoir lumineux de l'*âtman*.

aussi illusoires ; voilà le rapport (*upanaya*) qui existe entre l'illustration invoquée et la proposition à démontrer.

Par conséquent, on en conclut à l'irréalité des objets que, dans l'état de veille, on perçoit comme existants Une telle démarche est désignée comme la réitération (*nigamana*) de la proposition, autrement dit comme la conclusion.

Les objets, perçus comme existant dans le rêve, ne diffèrent (1) de ceux qui sont perçus dans l'état de veille que sur un seul point . ils se situent en un espace limité : à l'intérieur du corps, mais le fait d' « *être vu* », et l'irréalité qui en découle sont communs aux deux etats.

5e ÇLOKA :

Les esprits réfléchis parlent de l'identité des états de veille et de rêve.

En raison de la similarité des objets (perçus dans les deux états), **similarité qui a déjà été prouvée.**

Commentaire par Çamkara

L'identité (2) des états de veille et de rêve est attestée par les sages qui s'appuient sur la raison — précédemment prouvée — que, dans les deux états, l'expérience d'objets est associée à la relation de sujet et d'objet (3). Ce *çloka*

---

(1) ne diffèrent : ce n'est que de l'état de veille que l'on remarque une telle différence. Le rêveur lui-même n'a jamais notion de cette incompatibilité d'ordre spatio-temporel.

(Le commentaire de *Çamkara* sur le *çloka* qui précède affecte la forme d'un syllogisme selon la logique hindoue).

(2) identité : on dit parfois que l'expérience est de trois genres : *pâramârthika* (réelle) ; *vyâvahârika* (empirique) et *prâtibhâsika* (illusoire). *Gaudapâda* n'admet aucune distinction entre l'expérience éveillée et l'expérience onirique (cf. 14e *çloka* du 1er chapitre), puisqu'elles sont, toutes deux, recouvertes par la torpeur (*nidrâ*) et caractérisées par la non-appréhension ainsi que par l'appréhension erronée du réel.

(3) sujet à objet : ces deux facteurs, savoir, le spectateur et le spectacle, sont tous deux présents dans les états de veille et de rêve.

Les expériences de veille et de rêve sont identiques parce

formule la conclusion à laquelle le sage était déjà parvenu au moyen de l'inférence.

6e ÇLOKA :

Ce qui est non-existant au commencement et à la fin, est nécessairement (non-existant) **dans l'intervalle.**

Les objets (de l'état de veille) **sont semblables aux illusions que nous voyons** (dans l'état de rêve). **Et, néanmoins, nous tenons ces objets pour réels.**

Commentaire par Çamkara

Les objets que l'on perçoit comme existant dans l'état de veille sont irréels pour une autre raison (1) : ils n'existent ni au commencement, ni à la fin (2) ; des objets (d'expérience) tels que le mirage, etc... n'existent ni au commencement, ni à la fin ; par conséquent, ils n'existent réellement pas dans l'intervalle ; c'est un fait que nul ne saurait contester. Or, les multiples objets, perçus comme existant dans l'état de veille, ont exactement la même nature que les précédents. Bien que les objets (empiriques) soient de la même nature que les objets illusoires (3) tels que le

---

qu'elles ont toutes la même caractéristique : elles *sont perçues.* On est donc fondé à les considérer comme aussi irréelles les unes que les autres, car, ainsi que la preuve vient d'en être administrée, la raison invoquée : « *être perçu* » se fonde sur un fait d'expérience qui est d'ordre général.

(1) c'est une raison additionnelle qui confirme l'irrealité des objets de veille.

(2) la raison sur laquelle on s'appuie pour prouver l'irréalité des objets perçus comme réels, c'est que leur existence illusoire n'est perçue ni au commencement, ni à la fin de l'expérience. Prétend-on que l'objet perçu existe, au commencement, *sous forme de cause ?* — C'est une erreur qui sera dénoncée plus loin : la conception de cause elle-même est illusoire.

(3) illusoires : d'après *Gaudapâda,* les objets illusoires sont ceux qui n'ont d'existence ni *avant* ni *après* l'expérience ; or, c'est précisément la caractéristique des objets dont nous per-

mirage, etc..., du fait même qu'ils n'existent ni au commencement, ni à la fin, ils n'en sont pas moins regardés comme réels par les ignorants, c'est-à-dire par les personnes qui ne connaissent pas l'*âtman*.

7e ÇLOKA :

Que les objets (de l'expérience éveillée) **servent pratiquement** (comme moyens pour une fin déterminée), **c'est chose que contredit le rêve.**

On doit donc, sans hésitation, admettre que ces objets sont illusoires, puisque tous (ceux du rêve et ceux de la veille) **ont un commencement et une fin.**

Commentaire par Ça*m*kara

Objection : Il n'est pas raisonnable de prétendre que les objets dont l'existence est perçue dans l'état de veille sont aussi illusoires que ceux du rêve. Nous constatons, en effet, que les objets de l'expérience éveillée, par exemple des aliments, de la boisson, des voitures, etc... servent à une fin déterminée : ils apaisent la faim ou la soif et permettent de transporter des gens d'un point à un autre ; or, ce n'est pas le cas pour les objets perçus au cours du rêve ; par conséquent, conclure que les objets perçus dans l'état de veille sont irréels, au même titre que les objets vus dans l'état de rêve, c'est une affirmation toute gratuite !

Réponse : Ce n'est pas notre avis.

---

cevons l'existence comme située « dans l'espace », c'est-à-dire hors de nous ; la possibilité de changer est la caractéristique de tous les objets qui sont perçus, et le changement implique la non-existence *antérieure* aussi bien que la non-existence *postérieure ;* puisque tous les objets perçus ont cette même nature, c'est à juste titre qu'ils sont appelés « illusoires ».

Dans ce *çloka*, l'accent est mis sur la non-existence des objets perçus au commencement et à la fin de l'expérience. L'ego est ici l'entité qui perçoit ; or, ce percevant ne change pas puisqu'il est le *témoin constant* de tous les changements. Les objets perçus sont donc reconnus comme illusoires, c'est-à-dire comme irréels, *par rapport au percevant.*

Objection : Pourquoi ?

Réponse : L'efficacité d'une chose, autrement dit la propriété qu'une chose possède d'être utilisée en tant que moyen pour atteindre une fin déterminée, efficacité que (dans l'état de veille) nous reconnaissons à tel aliment, à telle boisson, etc..., est contredite dans l'état de rêve. Un homme, à l'état de veille, mange et boit ; il assouvit sa faim et il étanche sa soif, mais à peine s'endort-il, il se sent (pendant son rêve) tourmenté par la soif et la faim comme si, pendant des jours et des nuits, il avait été privé de nourriture et de boisson. Et l'inverse peut tout aussi bien se présenter : ce même homme, qui a bien bu et bien mangé pendant son rêve, se réveille affamé et assoiffe. Par conséquent, les objets perçus dans l'état de veille sont contredits dans l'état de rêve. Nous pensons donc qu'on ne saurait pas plus douter de l'irréalité des objets perçus dans l'état de veille que de l'irréalité des objets du rêve, et, partant (1), ces (deux catégories d') objets sont toutes deux reconnues, sans hésitation possible, comme aussi illusoires l'une que l'autre, en raison de leur caractéristique commune : tous ces objets ont un commencement et une fin.

---

(1) partant : on ne saurait mettre en doute l'affirmation énoncée dès le début : les objets perçus dans les deux conditions (rêve et veille) sont également illusoires puisqu'ils sont caractérisés par un commencement et par une fin.

Certains philosophes (par exemple, les *arthakriyâ-kârya-vâdin*) considèrent que la preuve de la réalité d'une chose réside en son efficacité, et, puisque les objets du rêve sont inopérants dans l'état de veille, ils doivent être tenus pour irréels.

Le védântin réplique : les objets de rêve sont des moyens appropriés à des fins de rêve, de même que les objets de veille sont des moyens appropriés à des fins de veille. Le rêveur et l'éveillé ont, l'un tout autant que l'autre, un sens de relation causale, mais ce qui, dans l'état de veille, était considéré *en tant que succession logique*, cesse, dans l'état de rêve, d'être considéré sous le même biais. Chaque état a donc une notion particulière de ce qui lui convient en propre, et bien que chacun soit démenti par l'autre, les deux états présentent également — pour le *jîva* qui s'y trouve — toute l'apparence du réel.

8e ÇLOKA :

Les objets (perçus par le rêveur) **qu'à coup sûr on rencontre rarement** (dans l'état de veille) **doivent leur existence aux conditions** (particulières) **dans lesquelles, pour le moment présent, le sujet percevant exerce son activité mentale, comme c'est le cas pour les habitants du ciel.**

En s'associant (aux conditions du rêve), **le rêveur fait l'expérience de ces objets, de même qu'un voyageur, muni au préalable d'instructions précises,** (voit, ultérieurement, en cours de route, les objets qui appartiennent aux sites décrits).

Commentaire par Çam*kara

Objection : Vous soutenez l'irréalité des objets perçus dans l'état de veille en vous appuyant sur la similarité que ces objets présentent avec ceux qui sont perçus dans l'état de rêve ; or, une telle assertion n'est pas conforme à la vérité !

Réponse : Pourquoi ?

Objection : L'illustration ne convient pas à la chose à illustrer.

Réponse : Comment ?

Objection : Les objets que l'on connaît dans l'état de veille, on ne les voit plus dans l'état de rêve !

Réponse : S'il en est ainsi, que sont donc les expériences de rêve ?

Objection : Un homme perçoit, en rêvant, des objets qu'habituellement il ne voit pas à l'état de veille ; par exemple, (dans son rêve), il possède huit mains ; il est assis sur un éléphant à quatre défenses. Parfois même, il voit dans un songe de nombreux objets insolites ; ces objets ne sont pas comme les autres objets illusoires ; ils ont assurément une existence réelle. Par conséquent, l'illustration que vous invoquez ne saurait s'appliquer au cas présent, et il n'est pas exact d'affirmer que les expériences de veille sont aussi irréelles que celles de rêve.

Réponse : Votre conclusion n'est pas correcte ; vous

pensez que les objets perçus au cours du rêve sont extraordinaires (différents de ceux que l'on voit normalement dans l'état de veille), mais ils ne sont pas en eux-mêmes absolument réels. Quelle est alors la nature de ces objets ? — Ils sont (1) *particuliers* aux circonstances dans lesquelles se trouve le sujet percevant (c'est-à-dire le rêveur) qui s'associe à ces conditions de rêve.

De même (2) que les habitants du Ciel tels qu'*Indra*, etc... ont pour caractéristiques d'être doués d'yeux innombrables, etc... (caractéristiques qui proviennent de ce qu'ils vivent dans le Ciel) — de même, le rêveur assume des caractéristiques (particulières et) insolites (qui proviennent de la condition spéciale de l'état de rêve). Ces expériences (3) (oniriques) ne sont pas absolument réelles comme le sujet percevant est, lui, absolument réel ; le rêveur, associé aux conditions (du rêve), voit, dans un songe, tous ces objets insolites ou anormaux qui ne sont que de simples imaginations de son mental.

Il en va pareillement pour ce voyageur qui, dans l'expé-

---

(1) Ils sont : les expériences oniriques n'ont pas de relation causale avec l'expérience éveillée ; ainsi qu'on le verra plus loin, on ne peut pas même prouver qu'une relation de ce genre existe entre deux objets de l'expérience éveillée.

Les objets d'expérience, soit dans l'état de veille, soit dans l'état de rêve, ne sont que des constructions mentales (*citta-spandana*), et c'est en vertu de l'ignorance que nous établissons entre eux une relation causale. Dans le rêve, le mental s'associe à des expériences qui, en réalité, ne sont que de pures hallucinations subjectives.

(2) De même : ce sont des formes particulières de pensée qui créent le Ciel, etc... avec ses habitants. Le Ciel et ses habitants n'ont pas une réalité absolue ; c'est notre imagination qui les enfante. Il nous suffit, par exemple, d'imaginer le Ciel pour que nous imaginions du même coup *Indra* et les autres divinités qui sont toujours associés à la céleste demeure.

(3) Ces expériences : les expériences oniriques ne sont pas réelles à cause de leur nature impermanente, mais le percevant du rêve est réel puisqu'il ne change pas et qu'il assiste, en tant que Spectateur, à tous les changements. Même les êtres soi-disant animés que nous percevons au cours du rêve sont inanimés, puisqu'ils ne sont que des objets de perception (*drçya*), qu'ils apparaissent et disparaissent.

rience de veille, après avoir reçu des instructions précises touchant la route à suivre pour gagner une région étrangère, aperçoit, chemin faisant, des objets qui appartiennent à cette région.

Par conséquent, la perception du serpent dans la corde, celle du mirage dans le désert (1), etc..., dues aux conditions (mentales) du sujet percevant, sont aussi irréelles que les objets, perçus dans le rêve, qui outrepassent les limites de l'expérience éveillée ; ces derniers objets sont irréels, car ils ne doivent leur existence qu'aux conditions (particulières) de l'état de rêve lui-même Il s'ensuit que l'illustration du rêve n'est pas incorrecte.

9e ET 10e ÇLOKA :

Dans le rêve également, ce qui est imaginé comme intérieur par le mental, est illusoire, et ce qui est perçu comme extérieur (par le mental), **paraît réel.**

Mais (en fait), **imaginations et perceptions sont reconnues comme aussi irréelles les unes que les autres.**

De même, dans l'état de veille, ce qui est imaginé comme

---

(1) désert : la perception illusoire du mirage est due a la condition particulière du percevant ; ces illusions durent aussi longtemps que durent elles-mêmes les conditions mentales qui les ont créées ; les objets qui, dans l'état de veille, nous paraissent réels, les illusions dont nous faisons l'expérience dans ce même état, et les objets de l'état de rêve ont tous une seule et même nature : ils sont vus ou perçus (*drçya*) et, comme tels, ils ne sont que des modes de pensée (*manah-spandana*). On est donc fondé à les tenir pour illusoires, et à ne pas les reconnaître comme réels.

Il a été expliqué, dans un *çloka* antérieur, que les expériences de rêve et celles de veille sont de la même nature, mais l'ignorant essaie toujours de tracer entre elles une ligne de démarcation sous le prétexte que les perceptions oniriques, parce qu'elles sont, pour la plupart, bizarres, fantastiques — souvent même anormales — ne trouveraient pas place dans le monde de l'expérience éveillée, mais de telles perceptions — si grotesques, si anormales qu'elles nous paraissent *maintenant*, nous semblaient parfaitement normales *pendant que nous rêvions*. Le rêveur a donc sa notion propre d'espace, de distance et de forme, mais ces normes du rêve cessent d'être valables pour l'homme éveillé. Et les notions relatives à l'espace, etc... qui s'appliquent à l'état de veille, ne jouent plus dans le monde onirique, bien que, pour chaque condition, tout semble normal et réel.

« interne » par le mental est illusoire, et ce qui est expérimenté comme « externe » paraît réel.

Du point de vue de la Raison, imaginations et perceptions devraient être tenues pour irréelles.

Commentaire par Çamkara

Après avoir réfuté la thèse de l'adversaire, lequel affirmait qu'il n'y a aucune ressemblance entre les objets de l'état de veille et les objets insolites vus en rêve, (le texte tend maintenant à mettre en évidence que) les objets de l'état de veille sont aussi irréels que les objets de rêve.

Dans l'état de rêve, les objets — simples modifications mentales et, partant, internes — n'ont, eux non plus, pas de réalité, car ils disparaissent dès que nous en avons pris connaissance ; (toutefois), pendant le rêve, des objets tels qu'une cruche, connus par le mental et perçus par les organes sensoriels, les yeux par exemple, etc... en tant que situés à l'extérieur, sont tenus pour réels (1). Ainsi, bien que toutes les expériences oniriques (postérieurement au rêve) s'avèrent (2) comme irréelles, elles ne s'en présentent pas moins (les unes) comme réelles (3), (les autres) comme

---

(1) sont tenus pour réels : par le sujet qui se trouve dans l'état de rêve.

(2) s'avèrent : c'est de l'état de veille que nous découvrons le caractère illusoire des expériences de rêve.

(3) comme réelles : c'est-à-dire au temps du rêve.

Il y a une autre raison qui prouve la similarité des états de veille et de rêve, et, conséquence nécessaire, l'irréalité de l'état de veille : on pourrait prétendre que, dans l'état de veille, nous faisons une distinction entre le « *réel* » et l' « *irréel* », et que, pour ce cas, le réel correspond aux *objets* du rêve. Voici la réponse du védântin :

Dans les rêves, nous faisons aussi une distinction entre le réel et l'irréel ; tout-à-coup, nous voyons des objets qui nous semblent irréels, ou bien nous ressentons quelque surprise lorsque tel ou tel d'entre eux s'évanouit ; dans le cadre même du rêve, des impressions de ce genre prouvent la persistance du « sens de l'irréel » ; il existe donc, aussi bien dans un état que dans l'autre, un sens de distinction entre le réel et l'irréel, car, tout le temps que dure le rêve, non seulement le rêveur

irréelles. Les deux catégories d'objets (oniriques) qu'imagine le mental, soit comme internes, soit comme externes, sont, en définitive, regardées comme également irréelles.

De même, (dans l'expérience éveillée), les objets connus (les uns,) comme réels — (les autres,) comme imaginaires (mentaux) devraient, du point de vue de la raison, être (sans exception) considérés comme irréels. Que les objets soient internes ou externes, ils ne sont tous que des créations du mental, (aussi bien dans le rêve que dans la veille).

Les autres parties du *çloka* ont déjà été expliquées.

11ᵉ ÇLOKA :

Si les objets connus dans les deux conditions (de veille et de rêve) **sont illusoires,**
qui donc connaît tous ces (objets illusoires) ? — **qui encore les imagine ?**

Commentaire par Ça*m*kara

L'adversaire tient le raisonnement ci-après : « Si les objets connus dans les états de veille et de rêve, sont dénués de réalité, qui donc est le connaisseur de ces objets, imaginés par le mental, lesquels se situent les uns, à l'intérieur (c'est-à-dire subjectifs), les autres, à l'extérieur (c'est-à-dire objectifs) ? Qui (1) encore en est l'imaginateur ? — En bref, quel est le support de la mé-

---

tient pour réels les objets qu'il perçoit, mais il considère l'état de rêve *comme un état de veille*. L'ensemble des expériences oniriques n'apparaît comme illusoire que du point de vue de l'état de veille ; de même, l'ensemble des expériences de veille — y compris ce que l'on appelle les imaginations subjectives et les réalités objectives — est illusoire, du point de vue de la véritable connaissance (*jñâna*).

(1) Qui... : c'est le sujet ou l'ego qui, se rappelant ses expériences passées, a, dans le moment présent, des expériences similaires. Nous ne pouvons inférer un sujet qu'en nous appuyant sur des souvenirs personnels ou des faits d'expérience révolus. Admettons-nous que l'expérience et la mémoire sont *irréelles*, le sujet, du même coup, devient *irréel*.

moire et de la connaissance ? — Et si (1) vous répondez qu'il n'y en a pas, vous êtes amené à la conclusion : une entité telle que l'*âtman* ou le Soi ne saurait exister ! »

12e ÇLOKA :

Par le pouvoir de sa propre mâyâ, **l'**âtman **qui brille de sa lumière, imagine en lui-même et par lui-même** (tous les objets que le sujet expérimente, les uns comme internes, les autres comme externes) ;
lui seul est le connaisseur des objets (ainsi créés) ; **telle est la décision du** vedânta.

Commentaire par Çamkara

C'est l'*âtman,* resplendissant (2) de sa seule lumière, qui, par sa propre *mâyâ* (3) imagine (4) en lui-même (5) et par

---

(1) si... : si le Soi (*âtman*) et le monde objectif sont irréels, toutes les catégories d'expérience (connaisseur, connu et connaissance) deviennent, toutes trois, de pures illusions. On aboutirait alors au nihilisme intégral — théorie qui va jusqu'à nier l'existence de l'*âtman* ou du Soi. En fait, on ne saurait nier l'existence de l'*âtman,* car, pour réfuter l'existence de l'*âtman,* on doit nécessairement prendre la position même de l'*âtman ;* par conséquent, la théorie de la non-existence de l'*âtman* est inadmissible.

(2) resplendissant : c'est du point de vue de la relativité qu'on attribue à l'*âtman* un pouvoir éclairant ; les objets qui sont inanimés paraissent animés parce que l'*âtman* conscient pénètre toutes les choses de l'univers.

(3) par sa propre *mâyâ* : à ceux qui regardent la création comme un fait et qui cherchent la cause de ce fait, c'est *mâyâ* ou l'Ignorance que l'on désigne comme la Cause. *mâyâ* est ainsi inhérente à *Brahman* du point de vue de la causalité, mais c'est l'ignorance — inhérente au percevant — qui fait prendre à ce dernier l'activité de son propre mental pour les multiples objets du rêve. Ici, l'ignorance causale, qui fait apparaître l'*âtman* en tant qu'univers manifesté, est appelée « *mâyâ* ».

(4) imagine : il n'y a actuellement pas création ou manifestation : c'est une pure imagination qui est due à l'ignorance du percevant.

(5) en lui-même : il n'y a pas un Créateur extra-cosmique de l'univers qui, tel le potier, serait distinct de sa création.

lui-même (1) les différents objets (2) dont la description va suivre ; tout se passe alors comme lorsque nous imaginons un serpent dans une corde, etc... ; c'est Lui (3) qui les connaît tous puisqu'il les a imaginés (4) ; on ne saurait trouver d'autre substrat pour la connaissance et pour la mémoire. Le but du *vedânta* est de déclarer que la connaissance et la mémoire ne sont pas sans support (5), ainsi que le prétendent les bouddhistes.

13e ÇLOKA :

Le Seigneur (âtman), **en dirigeant son mental vers l'extérieur, imagine la multiplicité des objets** (tels que le son, etc...), **lesquels se trouvent déjà en son mental** (à l'état virtuel, sous forme de vâsanâ ou samkalpa : volitions).

C'est encore l'âtman qui (en dirigeant son mental vers le dedans) **imagine, en lui-même, diverses idées** (en tant qu'objets internes).

---

(1) par lui-même : du point de vue causal, l'*âtman* est, à la fois, la cause efficiente et la cause matérielle de l'univers ; c'est en vain que l'on chercherait, indépendamment de l'*âtman*, une matière inanimée ou une substance du même genre à laquelle l'*âtman* donnerait la forme de l'univers.

(2) différents objets : tous les objets perçus consistant en *ego* et en *non-ego*.

(3) Lui : l'*âtman* crée ce monde par sa propre *mâyâ*, puisqu'en se réflétant en la *buddhi* (mental), il apparaît en tant que « *jîva* », lequel perçoit les objets.

(4) imaginés : les notions d'agent, etc..., associées à l'*âtman*, ne sont pas absolument réelles ; l'*âtman*, par la vertu de sa *mâyâ*, s'imagine être un « agent » et c'est cet agent qui est regardé comme le « sujet » de l'expérience.

(5) support : la connaissance et la mémoire, catégories de la perception relative, sont inhérentes à l'*âtman* (le Soi, du point de vue subjectif) et au Créateur (*Brahman*, du point de vue objectif). Or, *Brahman* et *âtman* sont identiques.

Tous les trois : le *jîva* illusoire, *içvara* et le monde, durent aussi longtemps que dure elle-même l'ignorance (*mâyâ*) ; le *vedânta* ne peut donc être taxé de solipsisme, car, d'après lui, l'ego n'est pas le Créateur du non-ego ; ego et non-ego viennent ensemble à l'existence et disparaissent ensemble ; l'un ne saurait exister sans l'autre. Du point de vue relatif, ego et non-ego sont tous deux les produits de l'idéation d'*içvara* ou du *mental cosmique.*

Commentaire par Çamkara

Comment le Seigneur imagine-t-il les idées ? — Voici comment la chose est décrite : le mot « *vikaroti* » signifie : il crée ou imagine — autrement dit, il manifeste — des formes diverses. Le Seigneur, l'*âtman,* en dirigeant (1) son mental vers le dehors, imagine, sous des formes multiples, de nombreux objets, perçus dans le monde (extérieur) tels que les sons, etc..., ainsi que d'autres objets (2), et encore divers objets : les uns permanents (tels que la terre, etc...), les autres impermanents (3) qui n'ont, eux, qu'une brève durée : celle de l'imagination qui les enfante ; tous ces objets ont la nature d'idées subtiles (*vâsanâ*) et ne sont pas encore pleinement manifestés.

---

(1) dirigeant : la distinction qui est faite entre les objets « internes » ou « externes », est due au fait que le sujet percevant s'associe à deux instruments de perception : le mental et les organes sensoriels. Quand le mental entre seul en jeu, nous connaissons des objets « internes » ; quand les organes sensoriels s'unissent au mental, nous connaissons des objets « externes ». En d'autres termes, l'*âtman,* en s'identifiant avec les organes sensoriels (subtils), projette vers l'extérieur les idées internes : il les fait paraître alors en tant qu'objets physiques (grossiers). La division qui marque l'*extériorité* et l'*intériorité* ne correspond à rien qui soit réel.

(2) d'autres objets : tels que les trois mondes : céleste, intermédiaire, terrestre, dont l'Ecriture fait mention.

(3) impermanents : tels que l'éclair. Un potier et un tisserand qui se proposent, l'un, de produire des jarres, l'autre, des étoffes, imaginent tout d'abord en leur mental les objets à créer ; ensuite, ils les manifestent extérieurement, en y associant des noms-et-formes appropriés. C'est ainsi que le Seigneur suprême commence par concevoir en Son mental, sous forme d'idée, le monde extérieur qui doit être, et qu'ensuite, Il le projette hors de Lui, en y associant des noms-et-formes correspondants.

Ce monde qui est perçu comme s'étendant dans l'espace et dans le temps, ce monde, en y comprenant les objets permanents ou les objets impermanents ainsi que les pensées subtiles, lesquelles sont distinctes des objets grossiers, ce monde n'est rien d'autre qu'une simple construction mentale (*kalpana*) dans le mental du Créateur, c'est-à-dire de l'*âtman.* Cet *âtman* ou le Soi causal crée ainsi, par son imagination, l'ego et le non-ego ainsi que leur relation mutuelle.

Pareillement, le Seigneur, en dirigeant son mental vers le dedans, imagine de multiples idées qui sont subjectives. Le mot « *prabhu* » dans le texte, désigne le Seigneur, *îçvara,* c'est-à-dire l'*âtman*.

14[e] ÇLOKA :

Tous ces objets qui sont, les uns, connus comme internes pendant le temps que dure la pensée qui leur correspond — les autres, perçus par les sens,
et qui, eux, se rapportent à deux points de la durée, ne sont que de pures imaginations : il n'y a pas d'autre raison qui permette de les différencier les uns des autres.

Commentaire par Çaṁkara

Un doute (1) s'élève lorsqu'on déclare qu'au même titre que le rêve, tout est pure imagination du mental, car l'imagination : le désir, par exemple, etc..., déterminée (2) par le mental, est différente des objets (3) perçus comme existant extérieurement, pour la raison que ces derniers sont

---

(1) doute : les objets imaginaires n'existent que pour le temps que dure la modification du mental qui les imagine : ils n'ont pas d'existence au delà de ce temps, mais les objets externes, perçus dans l'état de veille, existent encore, alors même que le mental cesse de les imaginer ; par conséquent, on ne saurait prouver, en s'appuyant sur la simple illustration de l'expérience onirique, que les objets externes soient illusoires.

(2) déterminée : l'imagination mentale n'a pas de realité correspondante qui existerait extérieurement ; des idées imaginaires, telles que l'illusion objective du serpent dans la corde — créées au dedans par le mental — ont la nature du mental, et ce n'est qu'au dedans du mental que leur existence est perçue. Ces idées n'existent donc que pour autant qu'existe elle-même la modification du mental qui les perçoit ; aucun instrument de connaissance ne saurait en prouver l'existence.

(3) objets : différents objets externes sont mutuellement connus les uns par les autres à différents points du temps ; la concience que de tels objets existent ne dépend pas *exclusivement* du mental percevant ; par conséquent, des objets de ce genre ne peuvent avoir la même nature que des objets vus au cours d'un rêve ou que des objets purement imaginaires d'une rêverie.

déterminés par deux points successifs de la durée. Une telle objection est néanmoins sans fondement.

La définition donnée : « les objets perçus comme internes pendant le temps que dure la pensée qui leur correspond » s'applique aux pensées (subjectives) qui ne sont déterminées que par le mental (1) ; ces objets ne sont pas déterminés par un temps autre que celui pendant lequel la pensée correspondante subsiste elle-même dans le mental (de la personne qui les imagine). Il faut entendre par là que de telles idées (subjectives) sont connues *à l'instant même* où elles sont imaginées.

L'autre définition : « les objets se rapportent à deux points de la durée » s'applique aux objets externes qui sont connaissables au moyen d'autres objets à quelque autre point du temps, et qui, à leur tour, connaissent les premiers. C'est ainsi que l'on dit que de tels objets se déterminent ou se conditionnent mutuellement ; par exemple, on utilise l'expression suivante : « Tel homme est présent (2) pendant le temps que telle vache est traite ». Cette constatation signifie que telle vache est traite tant que tel homme est présent, et que tel homme est présent tant que telle vache est traite. Voici encore un exemple analogue (3) : « Cela est comme ceci, et ceci est comme

---

(1) mental : des objets externes sont perçus par d'autres mentaux, lesquels, par rapport au mental qui les perçoit dans le moment présent, ont existé dans le passé ou existeront dans l'avenir.

(2) est présent : deux objets externes de cognition — par exemple : la traite d'une vache et la présence d'un homme — sont mutuellement reliés l'un à l'autre à deux points de la durée; telle vache peut être traite indépendamment de la présence de tel homme, et tel homme peut être présent indépendamment de la traite de telle vache. Lorsque deux objets sont ainsi connus l'un à l'aide de l'autre, on dit qu'ils se rapportent à deux points de la durée.

(3) exemple analogue : on dit qu'une jarre existe aussi longtemps qu'elle peut rendre service ; ici encore, le temps est le facteur déterminant. Ainsi tous les objets qui sont perçus comme existant extérieurement sont conditionnés par le temps présent ou par un autre mode du temps ; ils sont indépendants du mental du percevant, et dépendent, au premier chef, du temps pendant lequel ils existent.

cela ». De cette manière, des objets perçus comme externes se déterminent les uns les autres ; par conséquent, ils sont connus comme se rapportant à deux points de la durée (*dvaya-kâla*). Mais les idées perçues comme internes qui n'existent qu'autant que subsiste la modification du mental qui les connaît, aussi bien que les objets externes qui se rapportent à deux points successifs de la durée, sont, au même titre, de pures imaginations (1) ; la caractéristique de « se rapporter à deux points du temps », particulière (2) aux objets perçus comme existant dans le monde extérieur, est simplement due à une imagination du mental. Par conséquent, l'exemple du rêve s'applique bien au cas considéré.

---

(1) pures imaginations : qu'une chose existe independamment du mental qui la perçoit, c'est aussi « une idée ». Que le monde extérieur existait avant notre naissance et qu'il continuera à exister après notre mort — ou que beaucoup d'autres choses dont nous n'avons pas conscience existent dans le monde présent, ce sont de pures idées qui surgissent de notre mental « en un point du temps ». Passé, présent, futur, ne sont que des idées dont le mental a actuellement conscience.

(2) particulière : la chose est encore mieux comprise par l'analogie du rêve : un homme rêve pendant quelques minutes, et, en cette courte période, il voit des objets comme si ces derniers avaient existé pendant de longues années. Les différents objets, perçus dans le rêve et répondant à différents points du temps, ne sont que des créations de l'imagination du rêveur ; ils n'ont donc, en réalité, qu'une brève durée. De même, dans l'état de veille, un homme, par la simple force de l'imagination, voit des objets qui répondent à différents points d'une durée qui s'étend sur plusieurs siècles. Bien que, du point de vue de l'état de veille, les objets de rêve soient tenus pour illusoires, ils n'en sont pas moins perçus *comme s'ils avaient réellement existé pendant la durée du rêve.* Pareillement, il est raisonnable de croire, du point de vue de la vérité, en la nature illusoire de l'expérience éveillée. Il n'y a pas de différence essentielle entre les objets perçus dans l'état de veille et les objets perçus dans l'état de rêve puisqu'ils possèdent tous une caractéristique commune, savoir : *la capacité d'être vus ou perçus.*

15e ÇLOKA :

Les objets qui existent au dedans du mental (en tant qu'imagination subjective) **et qui sont désignés comme non-manifestés, aussi bien que ceux qui existent au dehors sous une forme manifestée** (en tant qu'objets perçus) ;

ne sont tous que de simples imaginations : l'unique différence provient des organes sensoriels (au moyen desquels ceux de la deuxième catégorie sont connus).

Commentaire par Çamkara

Quoique (1) les objets perçus à l'intérieur comme de pures impressions mentales, *ne soient pas manifestés*, et que les objets perçus à l'extérieur (2) au moyen des organes sensoriels, les yeux par exemple, etc... soient désignés comme *manifestés* (en tant qu'entités grossières), la distinction n'est toutefois pas due à une différence réelle dans la nature de ces (deux catégories d') objets, car, dans le cadre même du rêve, on fait aussi une distinction similaire. Quelle est alors la cause d'une telle distinction (3) ? —

---

(1) Quoique : les objets perçus au dedans du mental sont de simples productions de l'imagination, et la caractéristique de tous ces objets est leur *subtilité* que les sens grossiers ne sauraient appréhender ; par conséquent, ils sont désignés en tant qu'idées, par opposition aux objets grossiers qui sont perçus comme situés à l'extérieur.

(2) à l'extérieur : les objets qui sont perçus comme existant extérieurement et qui sont connus au moyen de différents organes sensoriels sont désignés en tant qu'objets grossiers manifestés ; comme tels, on les distingue des idées qui, elles, *ne franchissent pas les limites du mental.*

(3) distinction : cette distinction entre « objets grossiers » et « idées subtiles » n'est pas due à une différence réelle dans la nature même des objets ; ils appartiennent tous à une seule et unique catégorie ; en d'autres termes, ils sont de simples modes ou formes de pensée ; ce sont des idéations imaginées par le sujet percevant. Bien que l'on puisse établir entre eux la différence suivante : les uns sont *manifestés* et les autres *non-manifestés,* ils sont tous également illusoires, car cette même distinction réapparaît dans les expériences oniriques, alors que l'ensemble du rêve — en tant qu'imagination du mental — est illusoire.

La distinction est simplement due (1) à l'utilisation des organes sensoriels (au moyen desquels ces objets sont perçus) ; par conséquent, il est établi que les objets perçus dans l'état de veille, aussi bien que ceux que nous voyons en rêve, sont des imaginations du mental.

16e ÇLOKA :

Sont imaginés, tout d'abord, le jîva (l'individualité vivante, douée d'un corps), **et, ensuite, de multiples entités :**

objectives et subjectives, lesquelles sont perçues ; (pour chaque jîva), **telle est la connaissance, tel est aussi le souvenir correspondant.**

Commentaire par Ça*m*kara

Quelle est la source de l'imagination des multiples objets, subjectifs (2) ou objectifs (3), qui sont perçus et qui paraissent reliés les uns aux autres en tant que cause et en tant qu'effet ? — Voici l'explication . le *jîva* a la nature de la cause et de l'effet, et il est, en outre, caractérisé par des

---

(1) est due : la distinction est due à la raison ci-après : les idées sont connues au dedans du mental ; les objets externes sont perçus par les organes sensoriels tels que les yeux ; la distinction regardant la nature des objets, dits grossiers, est due à la nature des organes au moyen desquels ces objets sont perçus. En dépit de cette différence, *idées subtiles* et *objets grossiers* n'admettent aucune différence en ce qui concerne leur véritable nature ; l'exemple du rêve nous prouve que, là aussi, des organes sensoriels entrent en jeu. Objets grossiers et idées subtiles ne diffèrent donc pas les uns des autres.

(2) sujectifs : tels que souffrance et plaisir, connaissance, attachement, etc...

(3) objectifs : tels que les multiples objets perçus au dehors du corps. Ces objets paraissent produire en nous diverses sensations subjectives qui, à leur tour, paraissent créer des objets externes. Par conséquent, les entités subjectives et objectives semblent être reliées les unes aux autres en tant que causes et en tant qu'effets.

notions telles que : « Je fais ceci ; je suis heureux ou misérable ».

Un tel *jîva* est, tout d'abord, imaginé (1) en l'âtman (2), lequel est pur et exempt de caractéristiques de ce genre, comparable (3) en tout point à l'imagination du serpent en la corde. Ensuite, pour la connaissance du *jîva,* sont imaginées (4) de multiples entités, les unes objectives les autres subjectives, par exemple : *prâna,* etc..., qui constituent les notions d'agent, d'action et de résultat (de l'action). Quelle est la cause de cette imagination ? — Voici l'explication : lui, le *jîva,* qui est le produit de l'imagination, et qui possède la capacité d'engendrer à son tour d'autres imaginations, a une mémoire que détermine sa propre connaissance ; autrement dit, la connaissance de ce *jîva* est invariablement suivie d'un souvenir correspondant à cette connaissance ; par conséquent (5), de la connaissance de la notion de cause, résulte la connaissance de

---

(1) imaginé : l'*âtman* lui-même, par le pouvoir de *mâyâ,* imagine l'idée d'un *jîva.*

(2) *âtman :* l'*âtman,* pur et inconditionné, paraît être le substrat de toutes les idées.

(3) comparable : aucune surimposition illusoire n'est possible sans un substrat positif ; c'est la réponse du *vedânta* au nihilisme bouddhique.

(4) imaginees : c'est le *jîva* qui est l'imaginateur, car il se trouve sous l'influence de *mâyâ* que l'on postule du point de vue causal.

(5) par consequent : nous constatons — c'est un fait d'expérience qui est à la portée de tous — que l'idée de nourriture ou de boisson est suivie de l'idée de satisfaction ; l'une n'est pas possible en l'absence de l'autre ; selon la méthode des variations concomitantes, l'imagination procède comme ci-après : de la notion de connaissance de nourriture, etc... — laquelle est la cause — vient la notion de connaissance de satisfaction — laquelle est l'effet. Le jour suivant, nous nous souvenons de la cause et de l'effet dont nous avons déjà fait l'expérience ; alors apparaît la notion d'obligation et de nécessité qui peut être décrite comme le résultat d'une expérience antérieure. Et, conformément à cette notion, nous commençons à préparer un repas, à l'aide de riz, de combustible, etc... ; en absorbant cette nourriture, nous éprouvons certains états de conscience, caractérisés par la notion de satisfaction, etc... ; cette satisfaction demeure

la notion d'effet ; puis, s'élève le souvenir et de la cause et de l'effet ; ce souvenir est lui-même suivi d'une connaissance qui provient de divers états de connaissance, états caractérisés soit par l'action, soit par l'agent, soit par l'effet ; ceux-là sont encore suivis d'un souvenir correspondant qui est, enfin, suivi d'états de connaissance appropriés ; c'est ainsi que sont imaginés de multiples objets, tant subjectifs qu'objectifs, lesquels sont vus et perçus comme reliés les uns aux autres en tant que cause et en tant qu'effet.

17e ÇLOKA :

De même que la corde dont la nature réelle n'est pas connue est imaginée dans la pénombre

en tant que serpent, ornière, etc..., de même l'âtman est imaginé (sous des formes multiples).

Commentaire par Çamkara

Il a été dit que l'imagination de « *jîva* » (l'idée de *jîva*) est la source de toutes (les autres) imaginations (idées). Quelle est la cause de cette idée de *jîva ?* L'illustration ci-après fournit l'explication : nous constatons, par exemple, qu'une corde — non reconnue comme telle — est imaginée dans la pénombre en tant que serpent, ornière, bâton, etc... Toutes les imaginations de ce genre sont dues à l'absence préalable de connaissance à l'égard de la nature réelle de la corde ; si, antérieurement, la corde avait été

---

en nous en tant que souvenir, et ce souvenir nous incite, le lendemain, à renouveler le même acte ; nous accomplissons cet acte qui encore est suivi d'un résultat identique ; c'est ainsi que les idées se succèdent les unes aux autres, et qu'elles paraissent être reliées entre elles par la chaîne des causes et des effets. Que ces idées n'ont pas nécessairement une contre-partie dans le monde physique grossier de l'état de veille, nous pouvons le comprendre par l'analyse des expériences oniriques ; en fait, le raisonnement ne saurait prouver que, même dans l'état de veille, une idée produisît un effet correspondant dans le monde perçu comme existant hors de nous.

connue en sa véritable nature, l'imagination de serpent, etc..., n'aurait pu se former, comme c'est le cas pour les doigts de notre main (que nous ne prenons jamais pour un autre objet).

De même, l'*âtman* est imaginé sous des formes multiples en tant que *jîva,* en tant que *prâna,* et ainsi de suite (1), parce qu'il n'est pas connu en sa propre nature, autrement dit en tant que « pure Conscience » (2) — en tant qu'*âtman* sans second — tout à fait distinct de ces caractéristiques phénoménales, indiquées par la relation de cause et d'effet, etc..., elles-mêmes productrices de souffrance. Tel est le verdict infaillible de toutes les *upanisad !*

18[e] ÇLOKA :

Dès que se révèle la véritable nature de la corde, toutes les illusions surimposées à la corde, s'évanouissent, et simultanément se fait jour
la certitude qu'il n'y a là rien d'autre qu'une corde ; telle est la nature de la conviction à l'égard de l'âtman.

Commentaire par Çam*kara*

Lorsqu'on aboutit à la conviction qu'il n'existe rien d'autre que la corde, toutes les illusions relatives à la corde s'évanouissent, et l'on s'établit dans la connaissance (homogène) que la corde existe à l'exclusion de quoi que ce soit d'autre. Telle est la connaissance — semblable à la lumière du soleil — produite par les déclarations négatives des Ecritures qui rejettent tout attribut phénoménal (pour l'*âtman*) ; ces déclarations, exemple : « Pas ceci, pas cela », etc..., conduisent à la connaissance de la nature réelle de l'*âtman* : « Tout ceci est réellement l'*âtman* » — « Cela est sans cause et sans effet, sans intériorité et sans

---

(1) et ainsi de suite : par exemple : les notions d'agent, d'expérimentateur, etc...

(2) pure Conscience : c'est-à-dire sans naissance, sans mort, sans souffrance, etc...

extériorité » — « Cela est à jamais sans partie intérieure, sans partie extérieure, et sans commencement » — « Cela est sans déclin et sans mort, éternel, sans peur, un et sans second ».

19e ÇLOKA :

L'âtman **est imaginé en tant que** prâna **et en tant qu'innombrables autres objets ;**
le fait est dû à la mâyâ (ignorance) **du resplendissant** (âtman) **par laquelle il est** (en quelque sorte) **abusé.**

Commentaire par Çamkara

S'il est définitivement reconnu qu'en réalité, l'*âtman* est un et unique, comment cet *âtman* peut-il être imaginé en tant qu'innombrables objets, *prâna*, par exemple, ayant les caractéristiques de l'expérience relative? - Voici l'explication : le fait (1) est dû à l'ignorance inhérente au resplendissant *âtman*. De même que, par l'illusion que suscite le magicien, le ciel limpide semble disparaître sous des arbres couverts de feuilles et de fleurs, de même (2) ce lumineux â*tman* est, en quelque sorte, abusé par sa propre *mâyâ*. « Ma *mâyâ*, on ne saurait la surmonter aisément » déclare la *gîtâ !*

20e ÇLOKA :

Ceux (3) **qui ne connaissent que le** prâna, **appellent l'**âtman :

---

(1) le fait... : alors même que, par l'enchantement du magicien, le ciel semble disparaître sous les arbres, il ne perd réellement pas sa limpidité naturelle.

(2) de même : c'est du point de vue causal que l'on explique la multiplicité par le prestige de *mâyâ*. Même quand l'*âtman* paraît se transformer en univers, il demeure réellement sans second.

(3) Ceux : les *vaiçesika* et les adorateurs de *hiranya-garbha* ou de *sûtrâtman*.

prâna (1) ; ceux (2) qui ne connaissent que les bhûta **(3), l'appellent :** bhûta ;

ceux (4) qui ne connaissent que les guna **(5), l'appellent :** guna ; **ceux (6) qui ne connaissent que les** tattva **(7), l'appellent :** tattva.

21e ÇLOKA .

Ceux qui sont familiarisés avec les quartiers (8) (pâda), **appellent** l'âtman : **les quartiers ;**

et, selon que l'on est familiarisé avec les objets (9), avec les

---

NOTE (21e *çloka*) : Toutes ces différentes conceptions de l'*âtman* ne sont rien d'autre que des imaginations.

---

(1) *prâna :* ceux-là tiennent le *prâna,* c'est-à-dire *hiranyagarbha,* le Dieu extra-cosmique, pour la cause de l'univers ; c'est une simple imgination du mental ; il est impossible de prouver rationnellement qu'un Dieu ou une Personne extra-cosmique soit la cause de l'univers.

(2) ceux : les matérialistes et les athées : les *cârvâka,* par exemple.

(3)*bhûta :* les *bhûta* sont les éléments subtils qui composent l'univers. Les personnes qui pensent ainsi désignent les éléments : terre, eau, feu, air qui sont directement perçus, comme la cause de l'univers ; or, les éléments inanimés ne peuvent être la cause d'êtres animés ; par conséquent, cette théorie est aussi une imagination.

(4) ceux : c'est-à-dire les *sâmkhya* (ou tenants du *sâmkhya*).

(5) *guna* : selon les *sâmkhya,* l'état d'équilibre des trois *guna : sattva, rajas* et *tamas,* produit *mahat,* etc... et, par là, l'univers tout entier ; ce n'est également qu'une simple idée.

(6) ceux : les *çaiva,* les adorateurs de *Çiva.*

(7) *tattva :* catégories : les *çaiva* énumèrent trois catégories, savoir : *âtman, avidyâ* et *Çiva,* comme cause de l'univers ; cette théorie n'esf pas défendable. car *Çiva,* en tant qu'entité distincte de l'*âtman,* devient un objet au même titre qu'une cruche, par exemple.

(8) quartiers : c'est-à-dire : *viçva, taijasa* et *prâjña ;* l'*âtman* étant homogène, indivisible et inconditionné, ne saurait être décomposé en parties, ni découpé en quartiers.

(9) objets : c'est le cas pour certains penseurs tels que *Vâtsyâyana,* etc... qui attribuent la réalité aux objets tels que le son, la couleur, etc... c'est-à-dire aux objets perçus par les

loka (1) ou avec les deva (2) **; on appelle** l'âtman **: les objets, les** loka **ou les** deva.

22e ÇLOKA :

Ceux qui connaissent les veda, **l'appellent :** veda (3) **; ceux (4) qui sont accoutumés aux sacrifices (5), l'appellent : les sacrifices** (yajña) **;**
ceux (6) qui sont familiarisés avec les notions de sujet jouissant (7)

---

divers organes sensoriels ; les objets, en raison de leur nature changeante et susceptible de négation, ne peuvent être l'ultime Réalité.

(1) *loka :* il est fait ici allusion aux *paurânika* qui, s'appuyant sur la mythologie, admettent l'existence des trois mondes : céleste, intermédiaire et terrestre : *bhû*h, *bhuva*h, *sva*h ; ces mondes, au nombre de trois, sont limités, et par conséquent, ne peuvent constituer la Réalité suprême.

(2) *deva :* les *karma-mîmâmsaka* ou ceux qui croient en la portion liturgique des *veda,* admettent l'existence de divinités telles qu'*Agni* (le Feu), *Indra,* etc... — Selon cette théorie, *Agni, Indra,* les diverses divinités conscientes, bien que n'occupant pas la position du Seigneur (*îçvara*), attachent à nos actes les valeurs de mérite ou de démérite. Il n'est pas besoin de recourir à des conceptions de ce genre ; des divinités distinctes ne sauraient être l'ultime Réalité.

(3) *veda :* les quatre *veda :* rc, *yajus, sâman et atharvan ;* ces *veda* ne peuvent être l'ultime réalité puisqu'ils ne sont, eux-mêmes, que des sons.

(4) ceux : les sages tels que *Baudhâyana* et autres qui sont versés dans la science du sacrifice.

(5) sacrifices : les partisans des sacrifices et des rites tels que « *yajña* » pensent que les sacrifices — le « *jyotis*-st*oma* » par exemple — constituent la Réalité suprême ; ce n'est qu'une illusion, car, selon leur propre théorie, le sacrifice désigne tout ensemble : l'offrande, la divinité et l'oblation, c'est-à-dire l'acte par lequel l'objet est offert à la divinité ; aucun de ces éléments ne saurait, à lui seul, constituer le sacrifice, et les trois, à eux tous, ne sauraient non plus former une entité réelle.

(6) ceux : les *sâmkhya.*

(7) jouissant : selon les *sâmkhya,* l'ultime réalité est le *purusa* qui est, non pas celui qui agit, mais celui qui tire jouissance de l'acte ; cette théorie n'est pas satisfaisante, car la

et d'objet de jouissance (1), désignent l'âtman, selon le cas, comme le jouissant ou comme l'objet de jouissance.

23[e] ÇLOKA :

Les connaisseurs (2) du subtil (3), désignent l'âtman comme le subtil ; les connaisseurs (4) du grossier, l'appellent : le grossier (5) ; ceux (6) qui sont familiarisés avec une Personne (7) (sous une forme déterminée), l'appellent : cette Personne, et ceux (8) qui ne croient à rien qui ait forme, l'appellent : vacuité (9).

---

jouissance implique quelque changement dans le sujet jouissant — ce qui contredit la définition d'après laquelle le *purusa* serait éternel et immuable. Si la jouissance est inhérente au *purusa,* comment des objets externes pourraient-ils être productifs de jouissance ?

(1) objet de jouissance : par exemple, le cuisinier pense que la seule réalité est un plat succulent.

(2) connaisseurs : ceux-là croient que l'*âtman* est aussi subtil qu'un atome.

(3) subtil : cette théorie n'est pas admissible, car nous éprouvons que la conscience est simultanément présente en toutes les parties du corps.

(4) connaisseurs : une secte de matérialistes qui considèrent le corps grossier comme réel.

(5) grossier : le corps grossier ne peut être l'ultime réalité : en effet, un cadavre, le corps d'un homme qui dort profondément sont, pour d'autres personnes, des objets de perception ; ces objets ont ainsi une existence empirique — et cependant ils sont inconscients ; aucune partie de ces objets n'est consciente ; par conséquent, la somme de ces diverses parties ne saurait constituer l'ultime réalité, qui, elle, est *consciente.*

(6) ceux : c'est-à-dire les *âgamika* qui croient qu'une Personne : *Çiva,* porteur d'un trident ; *Visnu,* porteur d'un disque, est l'ultime réalité ; ce sont aussi de pures imaginations.

(7) Personne : c'est aussi une illusion.

(8) ceux : les bouddhistes qui suivent l'enseignement du Bouddha au pied de la lettre.

(9) vacuité : l'idée que l'ultime Réalité est vacuité absolue est aussi une illusion, puisqu'une non-entité ne saurait être le substrat positif de l'univers empirique

24e ÇLOKA :

Les connaisseurs du temps (1), l'appellent : le temps (2) ; les connaisseurs de l'âkâça (éther), l'appellent : l'âkâça ;

ceux qui sont versés dans la discussion, l'appellent : le problème à discuter et les connaisseurs des sphères (3), l'appellent : les sphères.

25e ÇLOKA :

Les connaisseurs (4) du manas (mental) (5), l'appellent : manas ; ceux de la buddhi (intellect) (6), l'appellent : buddhi (7) ;

ceux du citta (8) (substance de toutes les formations mentales), l'appellent : citta; et les connaisseurs (9) du dharma et de l'adharma (bien ou mal) (10), l'appellent : dharma ou adharma.

---

(1) temps : les astrologues, par exemple.

(2) temps : cette théorie est erronée, puisque le temps est divisible en parties : heures, minutes, secondes, etc... Le temps est aussi un objet pour le mental qui le perçoit.

(3) sphères : c'est également une conception illusoire. D'après cette théorie, il existerait sept sphères différentes : trois sphères supérieures — la terre — et trois sphères inférieures qui correspondent, chacune, à un niveau de conscience distinct.

(4) connaisseurs : secte de matérialistes.

(5) mental : cette théorie est insoutenable, puisque le mental en tant qu'instrument de l'ego qui perçoit, est aussi un objet.

(6) ceux : il s'agit d'une catégorie de bouddhistes.

(7) *buddhi* : c'est une conception erronée de la Réalité, puisque le fonctionnement de la *buddhi* est suspendu au temps du sommeil profond ; en outre, la *buddhi* est également un objet pour le Témoin.

(8) *citta* : s'applique à une fonction de l'organe interne ; il n'a, contrairement à ce qui se produit pour *manas*, pas de forme extérieure particulière. *citta* ne saurait être l'*âtman* pour les raisons déjà données à propos du mental.

(9) connaisseurs : les *mîmâmsaka*.

(10) *dharma* ou *adharma :* ni le bien, ni le mal ne peuvent être l'ultime réalité, puisqu'ils n'ont, ni l'un ni l'autre, de norme absolue et qu'ils varient selon les différentes conditions de temps et de lieu.

26e ÇLOKA :

D'aucuns (1) prétendent que la réalité consiste en vingt-cinq catégories ; d'autres (2), en vingt-six ;

d'autres encore (3) la conçoivent comme comportant trente-et-une catégories ; on trouve même des gens qui affirment que ces catégories sont innombrables.

27e ÇLOKA :

Ceux qui ne connaissent (4) qu'une seule chose : plaire à autrui, appellent la réalité : un tel plaisir (5) ; ceux qui connaissent (6) les âçrama, **l'appellent :** âçrama **;**

les grammairiens l'appellent : le masculin, le neutre et le féminin, et d'autres la connaissent soit en tant que para **(7), soit en tant qu'**apara.

---

(1) d'aucuns : les *sâmkhya* selon lesquels la Réalité consiste en vingt-cinq catégories, savoir : *prakrti, mahat, aham-kâra,* les cinq *tan-mâtra* (éléments subtils), les cinq organes de perception, les cinq organes d'action, les cinq aspects de la manifestation grossière : éthéré, gazeux, igné, fluide et solide, provenant du brassage des éléments subtils, le mental (*manas*) et le *purusa.*

(2) d'autres : les tenants de *Patañjali* ajoutent : *içvara* aux catégories du *sâmkhya.*

(3) d'autres encore : les *pâçupata* qui adjoignent aux categories du *sâmkhya* six catégories supplémentaires savoir : *râga, avidyâ, kâla, kalâ, mâyâ* et *niyati* (c'est-à-dire : l'attraction, la nescience particularisée, la succession dans le temps, le dynamisme interne, la nescience universelle et l'ordre inéluctable). Les contradictions mutuelles que présentent ces différentes écoles prouvent le caractère erroné de ces théories ; ces divergences sont dues à l'ignorance touchant la nature de la Réalité ultime.

(4) connaissent : il s'agit d'une secte d'athées.

(5) tel plaisir : c'est aussi une illusion, car il est impossible de plaire à tout le monde en raison de la diversité des préférences individuelles.

(6) ceux qui connaissent : des hommes tels que *Daksa.*

(7) *para* : les uns regardent le *Brahman* comme *para* ou comme *apara,* c'est-à-dire comme transcendant ou comme immanent. Une entité sujette à quelque division que ce soit ne peut être la suprême Réalité.

28e ÇLOKA :

Les connaisseurs (1) de la création, appellent la réalité : la création ; les connaisseurs de la dissolution décrivent la réalité comme la dissolution,

et ceux qui croient en la conservation, l'appellent : la conservation ; à proprement parler, toutes ces idées (2), sans exception, sont imaginées (3) en l'âtman

Commentaire par Çamkara *des çloka 20 à 28*

prana signifie, à la fois, *prâjña* (le *jîva* associé au sommeil profond) et *bîjâtman* (le Soi causal) ; toutes les entités, de *prâna* à *sthiti* (conservation), ne sont que les divers effets de *prâna* ; ces idées et d'autres du même genre, qui sont familières à la multitude et que chacun imagine pour son propre compte, ressemblent aux imaginations du serpent, etc..., dans la corde, etc... — Par la vertu de l'ignorance, elles sont (faussement) imaginées en l'*âtman*. lequel est exempt (4) de telles distinctions ; ces idées, dénuées de tout fondement, sont dues à la présence d'un défaut dans la détermination de la nature réelle de l'*âtman ;* c'est précisément ce que ces *çloka* se proposent de mettre en évidence ; on ne tentera donc pas d'expliquer en particulier chaque mot des *çloka* qui commencent par *prâna,* etc....

---

(1) Les connaisseurs : les *paurânika* qui ont foi dans les mythes des *purâna,* admettent la réalité de la création, de la conservation et de la dissolution de l'univers.

(2) toutes ces idées : aussi bien celles qui viennent d'être énumérées que celles qui pourront l'être dans l'avenir.

(3) imaginées : tant que les hommes se laissent aller à l'imagination, ils ont recours à de telles idéations ; c'est parce que les conceptions décrites ci-dessus ne sont que de pures imaginations qu'elles ne peuvent être la Réalité. tandis que la Réalité est le substrat constant d'elles toutes.

(4) exempt de : l'*âtman* est exempt de toutes ces imaginations; tant que l'on ignore la nature réelle de l'*âtman,* on pense que l'*âtman* est le substrat de toutes les imaginations ; une discussion sur des imaginations irréelles et illusoires ne mènerait à rien.

en premier lieu, parce qu'un tel effort serait inutile et, en deuxième lieu, parce que ces termes ont une signification qui exclut toute interprétation erronée.

29ᵉ ÇLOKA :

Lui (l'investigateur) **ne connaît que l'idée qui lui est présentée** (par son guru) ; **or, l'**âtman **assume la forme** (de ce qui est connu), **et protège ainsi** (l'investigateur) ; **pénétré de cette** (idée), **ce dernier la réalise** (comme l'essence unique et suprême, c'est-à-dire en tant qu'âtman).

Commentaire par Çamkara

Que pourrait-on bien gagner (par ce genre de discussion sans fin) ? — Quelle que soit l'idée ou l'interprétation de choses telles que : *prâna* (1), etc..., indiquées ou omises, que le *guru* ou toute autre personne de confiance enseigne à l'investigateur, ce dernier réalise cette idée comme la seule essence (*âtman*), autrement dit, il comprend (2) que « lui-même est Cela, et que Cela est son propre bien ». Toute conception relative à l'*âtman* qui est révélée à l'investigateur, lui apparaît comme l'unique essence, et le protège ou, en d'autres termes, le garde contre toutes les autres idées (parce que cette idée lui semble être le Bien suprême). En raison (3) de sa dévotion à son Idéal, l'étu-

---

(1) *prâna* : toutes les interprétations de l'*âtman* sont comprises en *prâna*, puisque *prâna* ou le Soi causal est, sur le plan de la relativité, la plus haute manifestation de l'*âtman*.

(2) comprend : un investigateur de ce genre, faute de discrimination, accepte, comme l'ultime Vérité, l'enseignement que le *guru* infuse en lui ; le *guru*, pour sa part, tient compte des capacités intellectuelles de son disciple et, en conséquence, ne lui dévoile, tout d'abord, qu'un aspect partiel de la Vérité.

(3) En raison : un étudiant de cette catégorie ne prend au commencement qu'une vision fragmentaire de la Réalité, et, néanmoins, il considère cette vision-là comme la seule Vérité ; il ferme les yeux à toute autre perspective ; en raison de sa dévotion exclusivement tournée vers son Idéal, il rejette les conceptions qu'il ne partage pas. Mais celui qui prend une imagina-

diant finit par le réaliser comme l'unique essence ; il acquiert ainsi la conviction qu'il ne fait qu'un avec lui.

30e ÇLOKA :

Bien que cet âtman **ne soit pas distinct de toutes ces** (imaginations), **il semble en être distinct ;**
celui qui possède véritablement une telle connaissance, imagine (interprète) (la signification des veda) **sans l'ombre d'une hésitation.**

Commentaire par Çam*k*ara

Bien qu'en realité, cet *âtman* ne soit pas distinct (1) de ces imaginations telles que *prâna,* etc..., pas plus que la corde n'est distincte d'idées imaginaires telles que le serpent, etc..., il paraît, néanmoins, en être distinct aux yeux des personnes ignorantes, mais pour le Connaisseur de la Vérité, le *prâna,* etc... n'existent pas indépendamment de l'*âtman,* pas plus que le serpent, etc..., faussement imaginés en la corde, n'existent indépendamment de la corde ; la *çruti* déclare à ce sujet : « Tout ce qui existe est réellement l'*âtman* ». Celui qui sait dans toute la force du terme — autrement dit — celui dont la conviction se fonde aussi bien sur les Ecritures que sur le raisonnement (2) — que *prâna,* etc...., imaginés à tort en l'*âtman,* n'existent pas

---

tion particulière pour la Réalité et qui condamne d'autres imaginations sous le prétexte qu'elles sont irréelles, n'a pas réalisé la Vérité suprême, car, pour un Connaisseur de la Réalité, les imaginations elles-mêmes sont identiques à *Brahman,* et, par conséquent, elles ont toutes la même valeur. Seule, la faculté de discrimination, parfaitement développée, permet de découvrir la Vérité jusque dans les opinions individuelles.

(1) ne soit pas distinct : ce qui est surimposé ne peut exister indépendamment du substrat ; par conséquent, le *prâna,* etc... surimposés à l'*âtman,* ne sont — du point de vue de la Réalité — pas distincts de l'*âtman.*

(2) raisonnement : et par là, il faut entendre le raisonnement tel qu'il est décrit dans le 4e *çloka* du présent chapitre : ce qui est accepté sur l'autorité des Ecritures, peut aussi être démontré par le raisonnement.

indépendamment de l'*âtman*, pas plus que (dans l'exemple cité) le serpent (illusoire) n'existe indépendamment de la corde — et qui, en outre, est convaincu que l'*âtman* est à jamais pur (1). à jamais exempt de toutes ces imaginations. celui-là construit (2), sans hésitation, le texte des *veda* selon la portion (3) (à laquelle ce texte appartient) : il n'ignore pas que tel passage a telle signification, et que tel autre a telle autre signification. Nul, à l'exception du Connaisseur de l'*âtman,* ne saurait connaître la véritable signification des *veda :* « Aucun homme — si ce n'est le Connaisseur de l'*âtman* — n'est capable de tirer profit de ses propres actions », dit *Manu.*

31e ÇLOKA :

Tels les rêves et l'illusion — tel un château que l'on voit surgir dans les nuages,
tel est cet univers aux yeux du sage instruit dans le vedânta!

Commentaire par Çamkara

L'irréalité de la dualité a été démontrée à l'aide de la

---

(1) à jamais pur : alors même que l'*âtman* est imaginé par l'ignorant en tant que *prâna,* etc..., l'*âtman* n'en est pas moins connu par le *jñânin* (le Connaisseur de la Vérité) comme pur, homogène et exempt de toute imagination, car, pour le *jñânin,* des imaginations telles que *prâna,* etc... sont identiques à l'*âtman*; il sait, par expérience directe, que l'*âtman* ne peut subir quelque modification que ce soit, et que « tout ce qui existe, est, en vérité, l'*âtman* ».

(2) construit : un Connaisseur de la Réalité ne suit aucune règle déterminée pour interpréter les *veda.* « Un Connaisseur de la Réalité n'est jamais l'esclave des *veda,* mais quelque interprétation qu'il donne aux *veda,* c'est la signification véritable » (*Anandagiri*).

(3) portion . la portion des *veda* qui a trait à la Connaissance (*jñâna-kânda*) — l'*upanisad,* par conséquent — conduit directement au *Brahman* sans second, alors que la portion qui a trait aux rites (*karma-kânda*) explique la réalité du point de vue causal ou relatif, et, par là, n'indique *Brahman* que d'une manière indirecte.

raison (1) et, en outre, elle peut trouver confirmation dans le témoignage (2) des Ecritures védântiques ; par conséquent, on est en droit de conclure comme suit : Le rêve et l'illusion, bien qu'irréels en leur véritable nature, sont, en dépit de leur irréalité, tenus pour réels par l'ignorant. Une cité imaginaire qui s'élève dans le ciel avec ses boutiques pleines d'articles à vendre, avec ses maisons, ses palais, ses jardins où se presse une foule d'hommes et de femmes, a beau nous paraître réelle, nous ne la voyons pas moins s'évanouir brusquement comme un rêve ou comme une illusion que nous reconnaissons comme irréels (malgré leur réalité apparente) ; c'est ainsi que toute la dualité de l'univers est perçue comme irréelle ! — Où donc cet enseignement est-il donné ? — Dans les Ecritures védântiques : « Ici, il n'y a pas de multiplicité », « Indra (a assumé des formes multiples) par le prestige de *mâyâ* », « Au commencement, tout ceci existait en tant que *Brahman* », « Certes, la peur naît de la dualité », « Cette dualité n'existe à aucun moment », « Quand tout ceci est devenu l'*âtman*, qui pourrait encore voir ? — Voir quoi ? — et par quel moyen ? » - Dans ces passages et dans de nombreux autres, les sages, c'est-à-dire ceux qui appréhendent l'essence des choses, déclarent que l'univers a une nature irréelle.

La *smrti* de *Vyâsa* supporte aussi cette opinion : « La dualité de l'univers que perçoit le sage comme un fossé dans la pénombre est aussi impermanente que les bulles qui se forment dans une flaque d'eau pendant une averse ; ces bulles sont, à tout instant, entraînées vers la dissolution : elles sont toujours dénuées de félicité et, dès qu'elles éclatent, elles cessent à jamais d'exister. »

---

(1) raison : au commencement de ce chapitre, il a été démontré que l'illusion de la dualité peut être établie par la raison sans l'aide des Ecritures.

(2) témoignage : si on arrive à une conclusion à l'aide du raisonnement, que cette conclusion soit corroborée par une expérience directe et qu'au surplus, elle soit supportée par l'enseignement du *guru* et par les Ecritures, elle peut être définitivement tenue pour vraie.

32e ÇLOKA :

Ici, il n'y a ni dissolution, ni mort — ni esclave du monde, ni aspirant à la sagesse —
ni chercheur de libération, ni libéré ; voilà la vérité absolue !

Commentaire par Çamkara

Ce verset résume la signification du chapitre tout entier. Quand on s'aperçoit que la dualité est irréelle — quand l'*âtman* est connu comme l'unique essence — alors on acquiert l'inébranlable conviction que toutes les expériences, d'ordre séculier ou d'ordre religieux (selon les *veda*), appartiennent, en réalité, au domaine de l'ignorance ; alors on s'aperçoit que, du point de vue de la Vérité absolue, il n'y a ni dissolution, c'est-à-dire pas de destruction — ni naissance (1) ou création — c'est-à-dire pas de passage à l'existence — ni être en esclavage, c'est-à-dire pas d'individualité empirique — ni disciple en apprentissage, c'est-à-dire pas d'aspirant qui met en œuvre des moyens pour accéder à la libération — ni chercheur de libération — ni être libéré de la servitude (puisque la servitude elle-même n'existe pas). La Vérité suprême, c'est que l'état d'esclavage, etc... ne saurait exister en l'absence de création et de destruction. Mais comment est-il possible de soutenir qu'il n'y a ni création ni destruction ? — Voici la réponse . la dualité n'existe (en aucun mode du temps). L'absence de dualité est indiquée en certains passages des Ecritures tels que : « Quand la dualité paraît exister... », « L'homme qui paraît voir la multiplicité... », « Tout ceci est, en vérité, l'*âtman*... », « L'*âtman* est un et sans second... », « Assurément, tout ce qui existe est l'*âtman*... », etc... Mort et

---

(1) naissance : naissance ou mort ne peuvent être imaginées que sur le plan de la dualité, mais, du point de vue de l'ultime réalité, la dualité n'a pas plus d'existence que « des cornes de lièvre » ; par conséquent, du point de vue de la réalité, naissance et mort sont inconcevables, de même que ni la naissance ni la mort ne peuvent être imaginées à l'égard d'entités illusoires telles que « des cornes de lièvre » ou le « fils d'une bréhaigne ».

naissance peuvent être attribuées à ce qui existe, non pas à ce qui n'existe pas, par exemple, « à des cornes de lièvre », etc..., mais lorsqu'il s'agit de Cela (1) qui est sans second, on ne saurait affirmer que Cela soit né ou détruit. Prétendre que Cela soit sans second et. tout ensemble, assujetti à la naissance et à la mort, impliquerait une contradiction. Or, la preuve (2) a été administrée que l'expérience de dualité, caractérisée par (les activités de) *prâna*, etc..., est une pure illusion qui a l'*âtman* pour substrat, ainsi que le serpent est imaginé dans la corde — substrat du serpent. L'imagination, caractérisée par l'apparence du serpent dans la corde (3), ne peut être ni produite par la corde, ni se résoudre en la corde (ou en tout autre objet extérieur) ; elle ne peut non plus ni être produite par le

---

(1) Cela : la naissance et la mort impliquent une non-existence antérieure et une non-existence postérieure ; elles ne peuvent donc être conçues au regard de l'*âtman* sans second qui, lui, existe à tout jamais. En outre, la naissance et la mort impliquent nécessairement le changement ; elles ne peuvent être « produites » à défaut d'un facteur supplémentaire qui produise ce changement. D'ailleurs, une telle position est également insoutenable au point de vue non-dualité ; puisque la non-dualité est la seule réalité, il n'y a ni naissance ni mort du point de vue de la Vérité suprême.

(2) preuve : notre comportement sur le plan de la dualité, laquelle est illusoire, est, lui aussi, illusoire du point de vue de la Vérité ; par conséquent, tous les actes que nous accomplissons dans le domaine de la dualité sont de pures imaginations, de même que notre comportement envers le serpent imaginaire que nous percevons à la place de la corde.

(3) la corde : c'est la réfutation de la thèse des réalistes : l'illusion du mental qui perçoit un serpent à la place de la corde n'existe pas *dans la corde*, car, s'il en allait ainsi, l'illusion serait « *collective* ou *générale* », et non plus « *privée* ou *particulière* ». Lorsque, du point de vue empirique, on cherche une explication, on dit sans doute que la corde a « produit » l'illusion ; cette explication est justifiée en une certaine mesure parce qu'alors, on tient pour un fait une illusion de ce genre, mais, du point de vue de l'ultime réalité, l'illusion n'existe pas ; par conséquent, ni naissance ni disparition ne peuvent être attribuées à une chose non-existante ou illusoire.

serpent imaginaire, ni se fondre dans le mental (1), ni encore se résorber, à la fois (2) dans la corde et dans le mental. Puisque la dualité (3) n'est pas différente de l'imagination mentale (subjective), elle n'a ni commencement ni fin, car (4) la dualité n'est plus perçue lorsque l'activité mentale est maîtrisée consciemment ou lorsqu'elle est suspendue dans le sommeil profond ; par conséquent (5), il est démontré que la dualité est une pure illusion du

---

(1) mental : c'est la réfutation de la thèse des idéalistes ; l'illusion du serpent, dans la corde, ne peut être produite par le mental ; si nous percevons un tel objet illusoire, c'est que notre idée subjective de l'objet *ne concorde pas* avec l'objet extérieurement perçu ; par conséquent, l'illusion ne peut être produite *par le mental seul.*

Au surplus, du point de vue de la Vérité, le mental, y compris sa double fonction *samkalpa* et *vikalpa* : imagination et volition), n'existe pas en tant que réalité ; et, puisqu'il est lui-même non-existant, il ne saurait produire quoi que ce fût de nouveau.

(2) à la fois : ce passage expose une théorie qui est très proche de la position kantienne d'après laquelle nos perceptions, dans le monde de la dualité, sont causées, à la fois, par le mental et par les objets extérieurs (considérés comme « choses-en-soi »). La thèse de Kant ne saurait être exacte, puisque la « chose-en-soi » étant, par définition, inconnue et inconnaissable, et se trouvant ainsi au delà de la causalité, ne peut rien produire dans le monde phénoménal. Encore devons-nous ajouter, du point de vue de la non-dualité, que le mental et l'objet extérieur sont tous deux non-existants ; par conséquent, ils ne peuvent produire quoi que ce soit de nouveau.

(3) dualité : la perception de dualité ne diffère en rien de l'imagination purement subjective qui produit l'illusion du serpent dans la corde ; du point de vue de la Vérité, tous les objets illusoires étant non-existants, la dualité est elle-même non-existante.

(4) car... : dans les états de transe, de sommeil profond et d'évanouissement, le mental ne fonctionne plus : il cesse d'imaginer et de vouloir ; en l'absence du mental, la dualité n'est donc plus perçue.

(5) par conséquent : la dualité est perçue tant que le mental *fonctionne ;* elle n'est plus perçue lorsque le mental ne *fonctionne plus* ; l'existence de la dualité dépend donc entièrement de l'imagination du sujet percevant.

mental, et c'est à bon droit que l'on déclare que l'ultime Réalité est absence de destruction, etc..., en raison de la non-existence de dualité (laquelle n'existe que dans l'imagination du mental qui l'a enfantée).

Objection : Si tel est le cas, l'enseignement devrait avoir pour objet de prouver que la dualité n'existe pas, et non pas d'établir la non-dualité comme un fait positif, d'autant plus qu'il y aurait contradiction (à employer les mêmes moyens pour réfuter l'une et pour établir l'autre). Et, une fois admis ce qui précède, la conclusion tendra inévitablement au nihilisme (1) intégral, à défaut de toute preuve pour l'existence de la non-dualité en tant que réalité, puisqu'il a déjà affirmé que la dualité est non-existante !

Réponse : Cette objection n'est pas en accord avec la raison. Pourquoi (2) revenez-vous sur un point déjà établi, savoir qu'il n'est pas raisonnable de supposer que des illusions telles que le serpent dans la corde, etc... puissent se former sans un substrat ?

Objection : L'analogie n'est pas recevable puisque la corde, substrat du serpent imaginaire, est, elle aussi, une entité imaginaire !

Réponse : Ce n'est pas exact, car (3), à propos de la disparition de l'imagination, on est fondé à dire que le substrat

---

(1) nihilisme : c'est la thèse des bouddhistes nihilistes qui, après avoir nié la dualité, prétendent que la vacuité est l'unique réalité.

(2) Pourquoi... : une illusion ne saurait exister sans un substrat ; l'imagination ou l'idée d'un serpent ne peut être perçue à défaut d'un substrat : la corde, par exemple ; l'illusion de la dualité doit donc avoir pour substrat l'*âtman* sans second.

(3) car... : à moins d'avoir conscience d'un facteur « non-imaginé » (l'*âtman*), on ne pourrait savoir que tel ou tel objet fût irréel. Nous ne connaissons une chose comme « irréelle » que si nous la distinguons d'une autre chose qui, elle, est réelle. L'exemple du serpent et de la corde est invoqué afin d'établir une analogie, mais, à l'égard de la non-dualité, et puisque la non-dualité exclut toute autre chose, l'analogie perd toute valeur, car elle appartient au domaine de la dualité.

qui *n'est pas imaginé* existe du fait même de son caractère « non-imaginé ».

Objection : On peut rétorquer que, telle l'imagination du serpent dans la corde, ce substrat « non-imaginé » est, lui aussi, irréel.

Réponse : Cela encore est inexact, car *Brahman* est toujours « non-imaginé » ; il en va pour *Brahman* comme pour la corde qui n'est pas l'objet de notre imagination — qui est réelle, avant même que nous reconnaissions l'irréalité du serpent.

Au surplus (1), l'existence du sujet de l'imagination précède nécessairement l'imagination elle-même et, par conséquent, il ne serait pas raisonnable de prétendre qu'un tel sujet fût non-existant.

Objection : Si les Ecritures sont incapables de nous faire comprendre la véritable nature de l'*âtman,* (nature qui, d'après vous, est « non-dualité »), comment (2) peuvent-elles affranchir le mental de la notion de dualité ?

Réponse : Il n'y a là (3) aucune difficulté : c'est par

---

(1) Au surplus : sans un percevant, on ne saurait parler d'imagination ; alors même que l'analyse du monde de dualité nous conduirait à l'expérience de la vacuité ou du néant — ainsi que le prétendent les bouddhistes —, il devrait subsister encore un « Témoin » qui fît l'expérience de cette « vacuité ». Lorsque le mental cherche la cause du substrat, l'enquête suit une démarche régressive, mais il existe toujours un Témoin de cette régression ; sans ce Témoin, on ne serait pas fondé à parler d'une régression à l'infini. — Par conséquent, on ne peut esquiver un Spectateur (*drç*) constant, et ce Spectateur c'est l'*âtman.*

(2) comment : les Ecritures ne peuvent avoir d'application que sur le plan de la dualité ; en l'absence de dualité, les Ecritures cessent d'avoir la moindre utilité ; or, selon vous, toute la dualité qui consiste en naissance, en mort, etc... n'existe pas ; par conséquent, l'Ecriture est aussi une illusion ; l'Ecriture ne peut donc ni écarter la dualité, ni conduire à la réalisation de la non-dualité, c'est-à-dire de l'*âtman !*

(3) là... : du point de vue de l'ignorance, la dualité existe assurément *puisque nous la voyons ;* par conséquent, l'Ecriture est un moyen qui nous permet de dissiper l'illusion de la dualité.

l'ignorance que la dualité est surimposée à l'*âtman,* de même que le serpent est surimposé à la corde. Comment la chose a-t-elle lieu ? — Je suis heureux, misérable, ignorant ; je suis né; je suis mort; je suis épuisé; je possède un corps; je vois des objets; je suis manifesté; je suis non-manifesté; je suis l'agent; je suis le jouissant; je suis conditionné; je suis inconditionné; je suis affaibli, âgé; cela est à moi, etc..., toutes ces idées et d'autres du même ordre sont surimposées à l'*âtman,* mais la notion (1) d'*âtman* persiste en chacune d'elles parce qu'aucune idée similaire ne pourrait être conçue si la notion d'*âtman* faisait défaut, de même que l'idée de corde demeure dans (toutes les idées qui sont surimposées à la corde) : serpent, ornière, filet d'eau, etc... Tel étant le cas, l'Ecriture ne s'applique pas à l'égard de (2) l'*âtman* qui, de la nature du substantif (x), est toujours évident par lui-même ; la fonction de l'Ecriture est d'accomplir ce qui n'est pas encore accompli, et non pas de servir de preuve pour établir ce qui est déjà établi. L'*âtman* n'appréhende pas sa propre condition naturelle en raison d'obstructions telles que : la notion de bonheur, etc..., surimposées par l'ignorance, et il ne réalise sa véritable nature que lorsqu'il la connaît comme telle ; c'est (3), par

---

(1) notion : l'*âtman* persiste à travers toutes nos expériences, car, à aucun moment du temps, nous ne saurions concevoir que l'*âtman,* sous forme de Spectateur (*drç*), fût absent ou non-existant.

(2) à l'égard de... : l'Ecriture est incapable de décrire directement la nature réelle de l'*âtman ;* elle ne sert de rien pour le Connaisseur de l'ultime Réalité.

(x) *Note du traducteur :* le substantif (*viçesya*) est le fond objectif que nous n'appréhendons jamais dans Sa pure essence (*sat*) ; nous ne saisissons que des qualificatifs (*viçesana*) qui changent.

(3) c'est : l'Ecriture a une utilité de caractère négatif, autrement dit, elle nous aide à éliminer tous les attributs ou qualificatifs qui sont des idéations de notre mental et qu'habituellement nous associons à l'*âtman* ; en associant l'*âtman* à un qualificatif tel que la condition de bonheur, etc..., nous faisons de l'*âtman* un objet caractérisé (*visaya*), alors que l'*âtman* est le Sujet éternel ou le Témoin de toutes les idées.

conséquent, l'Ecriture dont le but est d'écarter la notion de bonheur, etc... (associée à l'*âtman*), qui produit la conscience de la nature « non-heureuse » (autrement dit : *sans attributs*) de l'*âtman*, par les déclarations suivantes : « Pas ceci, pas cela », « L'*âtman* n'est pas grossier », etc... Alors que la notion d'*âtman* persiste (en tous les états de conscience), la caractéristique « non-heureuse » (c'est-à-dire: sans attributs) n'est pas inhérente à toutes les notions : celle de bonheur, par exemple, etc... — S'il en était ainsi, une expérience spécifique : « celle d'être heureux » ne pourrait, en aucun cas, être surimposée à l'*âtman*, pas plus que le froid ne saurait être associé au feu dont la caractéristique essentielle est la chaleur. Des caractéristiques spécifiques, celle d'être heureux, par exemple, sont donc imaginées en l'*âtman*, lequel, à n'en pas douter, est exempt de tout attribut. Les enseignements de la *çruti* qui indiquent l'*âtman* comme ayant une nature « non-heureuse », etc..., tendent à écarter la notion que l'*âtman* soit associé à des attributs spécifiques tels que le bonheur, etc... Voici d'ailleurs la déclaration aphoristique faite par les connaisseurs de l'*âgama* (textes sacrés) : « La validité de l'Ecriture est établie parce que l'Ecriture nie toute caractéristique positive en ce qui concerne l'*âtman* (que, dans le cas contraire, les Ecritures seraient incapables d'indiquer) ».

33e ÇLOKA :

Cet (âtman) **est imaginé, à la fois, en tant qu'objets de perception irréels et en tant que non-dualité ;**
les objets (bhâva) **sont imaginés en la non-dualité elle-même ; par conséquent, la non-dualité** (et elle seule) **est la** (suprême) **félicité.**

Commentaire par Çamkara

Voici comment ce *çloka* doit être compris : ainsi que, dans une corde, sont imaginés un serpent, un filet d'eau, ou des objets similaires (1), etc..., bien que tous ces objets

(1) similaires : les formes objectives que nous percevons ont l'impermanence pour unique caractéristique.

ne soient aucunement distincts de la corde qui existe puisqu'on parle de la même corde comme étant soit ce serpent, soit ce filet d'eau, soit tout autre objet similaire — ainsi cet *âtman* est imaginé en tant que multiples objets : *prâna,* par exemple, etc..., tous irréels, qui sont perçus du fait de l'ignorance, et non pas du point de vue de l'ultime Réalité, car (1), à moins que le mental n'entre en activité, personne n'est capable de percevoir quelque objet que ce soit ; mais aucune activité ne peut être attribuée à l'*âtman ;* par conséquent, les divers objets que le mental perçoit comme existants lorsqu'il se trouve dans une phase d'activité ne peuvent plus être imaginés comme existants, du point de vue de la Vérité suprême ; c'est donc cet *âtman* (un et sans second) qui, seul, est imaginé, d'une part, en tant qu'objets illusoires tels que *prâna,* etc..., lesquels sont perçus, et, d'autre part, en tant qu'*âtman* sans second (2) et absolument réel (lequel est le substrat d'idées illusoires : *prâna,* par exemple, etc...), de la même manière que la corde est imaginée comme le substrat de l'illusion du serpent. Bien que (3) toujours un et unique

(1) car : du point de vue de l'ultime réalité, il n'y a plus d'idéation (*kalpanâ*) qui fasse apparaître les objets perçus (*bhâva*) comme distincts de *Brahman ;* de ce dernier point de vue, *Brahman* est à jamais, en toute chose et en tout lieu ; l'idéation est due à l'ignorance. L'explication ici donnée ne vaut que du point de vue empirique.

(2) *âtman* sans second : la caractéristique d'être sans second est corrélative de dualité ; par conséquent, la conception de non-dualité est, elle-même, entachée d'ignorance. Par opposition aux *bhâva* instables, l'*âtman* est imaginé comme Etre sans second. Il en résulte que *bhâva* et non-dualité surgissent ensemble et s'évanouissent ensemble. — L'*âtman* est au delà de toute activité mentale, de toute idéation : du point de vue le plus élevé, l'*âtman* ne peut donc être appelé « un », si le terme est utilisé comme l'antonyme de multiplicité ou de dualité. La non-dualité doit s'entendre comme la négation de toute pensée de dualité.

(3) Bien que... : des entités telles que *prâna,* etc... — perçues comme existantes — sont, du point de vue de la réalité, identiques à l'*âtman* ; ce n'est que du point de vue de l'état de veille que nous les reconnaissons comme illusoires, et, lorsque nous cherchons une cause à une telle illusion, nous désignons l'*âtman* comme le substrat universel.

(c'est-à-dire de la nature de l'*âtman*), le *prâna* — et l'explication qui suit peut s'appliquer à chacune des entités perçues — est imaginé (du point de vue de l'ignorance) comme ayant pour substrat l'*âtman* sans second — l'ultime réalité — car aucune illusion ne pourrait être perçue sans un substrat. Puisque la non-dualité est (du point de vue de l'ignorance) le substrat de toutes les illusions, et aussi puisqu'elle est, en sa véritable nature, éternellement invariable, la non-dualité, elle seule, est (la suprême) Félicité, jusque dans l'état d'imagination, c'est-à-dire jusque dans l'expérience empirique (1).

Les imaginations (qui font paraître le *prâna*, etc..., comme distincts de l'*âtman*) sont cause de souffrance (2) ; ces imaginations engendrent la peur, etc..., comme c'est le cas pour l'imagination du serpent perçu à la place de la corde. La non-dualité (3) est exempte de peur, et, par conséquent, elle est (suprême) Félicité.

---

(1) empirique : même quand le mental se meut sur le plan empirique, il atteint la sérénité lorsqu'il découvre l'unité qui sous-tend la multiplicité ; seule, la non-dualité chasse tous nos doutes et nous rend pleinement heureux.

(2) souffrance : l'imagination (*kalpanâ*) qui fait apparaître comme distincts de *Brahman* tous les objets (*bhâva*) perçus, engendre la peur, puisque, dans cet état de dualité, les hommes sont assaillis par de multiples sentiments de peur procédant de la haine, de la jalousie, de l'animosité, etc... Par exemple, quand le serpent, imaginé en la corde, est perçu comme autre que la corde, il donne naissance à divers sentiments : peur, etc...

(3) non-dualité : lorsque l'étudiant accède à l'état de non-dualité, il jouit de la véritable Félicité, puisque, dans cet état, plus rien n'existe dont il puisse avoir peur.

Ce verset explique le verset antérieur ainsi que les versets 17 et 18 du 1[er] chapitre (*âgama-prakarana*) ; le plus haut enseignement du *vedânta*, c'est que *Brahman* seul est réel ; ce qui est connu en tant que phénomènes (*bhâva*) multiples, n'est, en définitive, rien d'autre que *Brahman* ; ainsi que le serpent est identique à la corde, du point de vue de la connaissance, ainsi que les objets de rêve ne sont rien d'autre que le mental lui-même — ainsi les différents objets que nous percevons sont *Brahman* et *Brahman* sans plus. Quand on voit le serpent comme différent de la corde, on a peur, et cette peur repose sur l'igno-

34e ÇLOKA :

Cette multiplicité n'existe pas en tant qu'identique à l'âtman ; elle ne saurait non plus prétendre à l'indépendance ;

elle n'est ni distincte ni non-distincte de Brahman ; telle est la déclaration des sages !

Commentaire par Çamkara

Pourquoi la non-dualité est-elle appelée « suprême Félicité » ? — On éprouve de la souffrance aussi longtemps que l'on perçoit des différences sous forme de multiplicité, c'est-à-dire tant que l'on voit un objet distinct d'un autre, mais (1) lorsque cette multiplicité de l'univers, y compris l'ensemble des phénomènes consistant en *prâna*, etc..., lesquels sont imaginés en l'*âtman* sans second, est réalisée comme identique à l'*âtman* — l'ultime Réalité - - alors et alors seulement, la multiplicité cesse d'exister ; le *prâna*, etc..., n'apparaissent plus comme distincts de l'*âtman*. Il

---

rance. Pareillement, quand on pense que les objets sont distincts de *Brahman*, on éprouve pour eux soit de l'*attraction*, soit de la *répulsion*, et on subit alors les douloureuses conséquences de tels sentiments, mais la Félicité suprême est réalisée dès que l'on s'aperçoit que « tout est *Brahman* ».

Du point de vue de la Vérité, le monde phenomenal (p*rapañca*) ou même l'idée de percevoir ce monde n'existe pas indépendamment de *Brahman ;* ni naissance ni mort ne peuvent donc être attribuées à ce qui existe sur ce plan ; par conséquent, pour un homme qui a acquis la suprême sagesse, il n'y a plus rien à ajouter — plus rien à retrancher : tout est *Brahman* sans second, et cela même qui, pour l'ignorant, apparaît en tant qu'objets irréels est, pour le *jñânin*, l'*âtman* sans second.

(1) mais... : est-ce que la multiplicité inanimée existe en tant qu'identique à l'*âtman ?* — Une telle proposition serait insoutenable puisque l'*âtman* conscient et l'univers inanimé ne sauraient être identiques. Si l'on admet que la multiplicité est identique à l'*âtman* qui, lui, est seul et sans second, il s'ensuit nécessairement que la multiplicité ne saurait exister.

en va ici (1) comme pour ce serpent qui est imaginé (en tant que distinct de la corde) et qui cesse d'exister comme tel quand, à la lumière d'une lampe, on constate que sa véritable nature ne diffère en rien de celle de la corde ; jamais cette multiplicité (*idam*) n'existe réellement telle qu'elle paraît être, autrement dit, sous forme de *prâna,* etc... parce qu'elle est imaginée (2) au même titre que le serpent que l'on voit à la place de la corde ; par conséquent, tous ces divers objets : *prâna,* etc... n'existent pas en tant qu'entités distinctes les unes des autres ainsi qu'un buffle semble distinct d'un cheval. L'idée même de distinction étant irréelle, rien n'existe comme différant soit d'un objet de même nature, soit d'un objet d'une autre nature Les *Brâhmana* (les Connaisseurs de l'*âtman*) savent que cet univers (3) est l'essence même de l'ultime Réalité ; par conséquent, le *çloka* signifie que la non-dualité seule, en raison de l'absence d'une cause quelconque qui puisse engendrer la souffrance, est vraiment (la suprême) Félicité.

35e ÇLOKA :

Par les sages qui sont affranchis d'attachement, de peur et de colère, et versés dans la signification des veda,

---

(1) Il en va ici... : le serpent qui, dans le penombre, paraissait distinct de la corde, est connu, à la lumière d'une lampe, comme ne différant en rien de la corde. La lumière ne montre pas que la corde soit *identique* au serpent, une identité de ce genre serait inadmissible — mais la lumière révèle que la seule chose qui existe, c'est la corde, et que ce qui apparaissait dans la pénombre en tant que serpent, n'est rien d'autre que la corde elle-même. L'*âtman* existe seul, et le phénomène qui, par la vertu de l'ignorance, paraît comme distinct de l'*âtman,* est également l'*âtman*, du point de vue de la Vérité.

(2) imaginée : l'idée même de distinction est irréelle ; une jarre n'est connue comme telle que par rapport à quelque autre objet : étoffe, etc... ; l'un ne peut exclure l'autre entièrement ; par conséquent, les objets qui sont perçus comme existants, ne sont, du point de vue de la vérité, pas indépendants les uns des autres. C'est l'*âtman* sans second qui, lui seul, apparaît, en vertu de l'ignorance, en tant qu'objets qui se conditionnent mutuellement.

(3) cet univers : la dualité ou la multiplicité n'existe pas puisqu'elle ne saurait être démontrée.

cet âtman **a été pleinement realisé comme dépourvu de toutes imaginations** (telles que celle de prâna, etc...) **— comme affranchi de l'illusion de la multiplicité et comme sans second.**

Commentaire par Çamkara

La Connaissance parfaite telle qu'elle est décrite ci-dessus, est ainsi glorifiée (1) : les sages qui sont toujours (2) purs de souillures telles que l'attachement, la peur, la haine, la colère, etc.. – qui s'adonnent à la contemplation — qui savent discriminer entre le réel et l'irréel, et qui saisissent la signification véritable des *veda* — c'est-à-dire ceux qui sont versés dans le *vedânta* (*upanisad*) — réalisent (3) effectivement la nature réelle de cet *âtman* exempt de toute imagination et affranchi de l'illusion de la multiplicité.

Cet *âtman* est négation totale des phénomènes de la dualité, et, par conséquent, il est « sans second » ; la *çruti* se propose d'établir ce qui suit : le suprême Soi ne peut être réalisé que (4) par les *samnyâsin* (êtres qui ont renoncé à tout), dont le mental est purgé de toute souillure et qui ont reçu la lumière à l'égard de l'essence des *upani-*

---

(1) glorifiée : le but de cet éloge est d'exhorter les étudiants à réaliser la vérité.

(2) toujours... : l'étudiant ne parvient pas à réaliser la vérité tant que son mental est obscurci par la passion, etc... — Aussi le *vedânta* enjoint-il à l'aspirant, avant même de tenter la réalisation de la Vérité, d'acquérir les quatre qualifications préalables : la discrimination entre le réel et l'irréel — le renoncement à l'égard de l'irréel — la maîtrise absolue sur les sens et sur le mental — et le désir ardent de réaliser la Vérité.

(3) réalisent : c'est la réponse du *vedânta* à la thèse des agnostiques d'après lesquels la Réalité est toujours inconnue et inconnaissable ; certes, la Vérité peut être connue et réalisée si l'aspirant *remplit toutes les conditions* qu'exige une expérience de cet ordre.

(4) que : l'ignorant affirme que sa propre vision de la Réalité est seule vraie, mais pour un sage, tout est *Brahman,* et ce qui pourrait être appelé « *non-Brahman* » est à jamais inexistant.

sad — chose à jamais interdite à tous les autres, c'est-à-dire à ces vains logiciens dont le mental est obscurci par la passion, etc..., et qui ne voient la vérité que dans leurs croyances ou leurs opinions particulières.

36[e] ÇLOKA :

Par conséquent, puisque tu sais ce qu'est l'âtman**, concentre-toi sur la non-dualité,**
et, après avoir réalisé la non-dualité, comporte-toi en ce monde comme si tu n'étais qu'un objet inanimé.

Commentaire par Çamkara

Puisque la non-dualité, du fait même qu'elle est négation de tous les maux, est Félicité et absence de peur — et maintenant que tu sais ce qu'il faut entendre par non-dualité, applique toutes les facultés de ton mental à la réalisation de l'*âtman* sans second : en d'autres termes, utilise ce que tu as appris et concentre-toi afin de réaliser la non-dualité et la non-dualité seule.

Après avoir connu ce *Brahman* sans second qui est affranchi de la faim, etc... — qui est non-créé, directement perceptible en tant qu'*âtman*, et qui outrepasse tous les codes (1) de morale humaine, tu atteindras à la conscience : « Je suis le suprême *Brahman* ».

Désormais, comporte-toi à l'égard d'autrui comme un homme ignorant de la vérité : que les autres (2) ne soupçonnent même pas qui tu es et ce que tu es devenu !

37[e] ÇLOKA :

L'homme parfaitement maître de lui-même devrait se tenir au-dessus de toutes les louanges, de toutes les salutations et de tous les rites prescrits par la smrti **envers les mânes des ancêtres ;**

---

(1) codes : *Brahman* sans second est au delà de la dualité de la multiplicité manifestée.

(2) que les autres... : un sage ne proclame pas à la ronde qu'il a réalisé la Vérité. — Cette phrase peut aussi signifier qu'un

il devrait prendre pour supports ce corps (périssable) **et l'âtman** (indestructible), **et ne plus compter que sur le hasard** (c'est-à-dire il devrait se contenter, pour ses besoins physiques, de ce que la fortune lui apporte).

Commentaire par Çamkara

Quelle règle de conduite un tel sage devrait-il adopter en ce monde ? — Voici ce qui est déclaré : il (1) devrait s'abstenir de formalités telles que la louange, la salutation, etc..., et s'affranchir de tout désir pour les objets extérieurs (2) ; en d'autres termes, il devrait mener la vie d'un *paramahamsa-samnyâsin* (3). La *çruti* supporte également cette manière de voir ; citons, entre autres, le passage suivant : « Connaissant cet *âtman,* etc... ». — En outre, et à l'appui de ce qui précède, on peut invoquer des passages de la *smrti* tels que : « Ceux dont l'intellect s'absorbe en Cela — dont le Soi est Cela — qui sont fermement établis en Cela — qui considèrent Cela comme le but

---

sage, une fois établi dans l'*âtman* sans second, ne voit plus les autres comme distincts de lui-même et, par conséquent, qu'il n'assume pas consciemment le rôle d'un Connaisseur (*jñânin*).

(1) il... : ce sage ne récite pas d'hymnes aux divinités ni ne s'incline devant elles, puisqu'il n'éprouve aucun désir qui puisse être exaucé par la faveur ou par la grâce de ces divinités. Le mot « *svadhâ* » dans le texte se réfère aux cérémonies désignées par le mot « *çrâddha* » — rites accomplis par le descendant pour se rendre propices les mânes de ses ancêtres ; chaque offrande, au cours de cette cérémonie, doit être accompagnée de l'exclamation : « *svadhâ* » ! Il faut entendre par là que le sage doit renoncer jusqu'aux actes qui font partie du culte des ancêtres, et qui, à ce titre, sont obligatoires pour tous les membres des trois plus hautes castes, car le Connaisseur de la Vérité, après avoir réalisé l'*âtman* sans second, ne trouve plus rien qui soit distinct ou différent de son propre Soi.

(2) objets extérieurs : de tels objets n'existent pas pour un Connaisseur de la Vérité.

(3) *paramahamsa-samnyâsin* : un tel homme appartient à l'ordre monastique le plus élevé, et il continue à se comporter dans le monde sans plus se distinguer des autres : il ne proclame jamais qu'il est un Connaisseur de la Vérité suprême.

suprême, ceux-là ne reviendront jamais plus en ce monde, car, au moyen de la Connaissance, ils se sont purgés de toute souillure » (*bhagavad-gîtâ,* V, 17).

Le mot « *cala* » du texte signifie : « changeant » ; il désigne le corps parce que le corps est le théâtre de changements incessants ; par contre, le mot « *acala* » qui signifie « immuable », désigne la connaissance du Soi ; cet homme a donc pour support le corps (périssable), lorsque, pour se livrer à des activités séculières : par exemple, pour manger, etc..., il (1) oublie (momentanément) la Connaissance du Soi, le (véritable) support de l'*âtman*, indestructible comme l'éther (*âkâça*), et qu'il s'associe au sentiment du moi (*ahamkâra*) ; un aspirant de ce genre (2) ne prend jamais refuge auprès d'objets extérieurs ; il dépend entièrement des circonstances ; il nourrit son corps et il le vêt avec ce qu'il rencontre par pur hasard (3).

38e ÇLOKA :

Après avoir connu la vérité tant pour ce qui existe au dedans (du corps) **que pour ce qui existe au dehors** (du corps),

il ne fait plus qu'un avec la réalité — c'est d'elle qu'il tire tout son bonheur, et il ne s'en écarte jamais plus.

---

(1) il... : le texte dit qu'un sage a, pour support, son corps et son Soi ; quel sens faut-il attribuer à cette phrase ? — Voici la réponse : quand il médite sur l'*âtman* — qu'il détache son mental de tout désir pour les choses extérieures, c'est alors qu'il a l'*âtman* pour support et pour demeure, mais quand son mental redescend au niveau de la conscience corporelle pour satisfaire des besoins physiques, il a, à ce moment, le corps pour support et pour demeure.

(2) un aspirant de ce genre : le sage décrit en ce *çloka* ne considère jamais comme réels les objets extérieurs, ainsi que font les ignorants, mais le mot « *yati* » du texte signifie — non pas celui qui a consommé l'expérience suprême, mais celui qui sait déjà se maîtriser, car on ne pourrait supposer qu'un être de réalisation oubliât — fût-ce un instant — la connaissance de *Brahman*. Ce verset s'applique donc à l'aspirant qui s'efforce d'accéder à la plus haute Connaissance, alors que le verset suivant indique la condition du véritable *jñânin*.

(3) pur hasard : un tel homme ne fait aucun effort pour se procurer nourriture ou boisson.

Commentaire par Çamkara

La vérité (1) à l'égard des objets extérieurs tels que la terre, etc..., et la vérité à l'égard des objets intérieurs caractérisés par la notion de corps, etc..., c'est que tous ces objets sans exception sont aussi irréels que le serpent perçu dans la corde — aussi irréels que les objets que l'on voit en rêve ou que suscite le prestige du magicien. On trouve, en effet, dans la *çruti,* des passages tels que : « La modification n'étant qu'un nom qui procède du discours... ». Et la *çruti* déclare encore : « L'*âtman* est, à la fois, au dehors et au dedans ; il est sans naissance, sans cause, sans intériorité, sans extériorité, homogène, pénétrant toutes choses ainsi que l'*âkâça* (éther), subtil, immuable, sans attributs, sans parties, sans activité. Cela est la Vérité ; Cela est l'*âtman* — et Cela, tu l'es toi-même ! »

Après avoir appris à considérer les choses sous le biais de la Vérité, cet homme devient un avec la Vérité ; il tire tout son bonheur (2) de la Vérité — et non plus d'un objet extérieur (3) quelconque, tandis qu'une personne (4) qui ignore la Vérité, prend le mental pour le Soi ; elle croit que l'*âtman* est actif ainsi que l'est le mental — et elle-même devient active. Elle pense alors qu'elle s'est identifiée avec le corps et qu'elle s'est écartée de l'*âtman ;* elle s'écrie : « Oh, maintenant, j'ai perdu la Connaissance du Soi ! » — Au contraire, lorsqu'elle parvient à concentrer

---

(1) vérité : le corps, le mental, etc... (objets intérieurs), et la terre, le soleil, les étoiles, etc... (objets extérieurs) — lorsqu'on les regarde comme distincts du Soi — sont aussi illusoires que le serpent perçu dans la corde, mais chaque surimposition irréelle — du point de vue de la vérité — est identique au substrat lui-même. Et de même que les objets du rêve ne font qu'un avec le mental, de même le serpent ne diffère en rien de la corde.

(2) bonheur : hors l'*âtman,* il n'y a pas d'autre entité existante : cette pensée rend l'homme parfaitement heureux.

(3) objet extérieur : en réalité, il n'existe pour cet homme aucun objet qui soit extérieur à lui ou distinct de lui.

(4) personne : il est fait allusion à ces *yogin* et à ces mystiques qui croient ne pouvoir réaliser l'*âtman* que s'ils parviennent à retirer leur mental des objets extérieurs, et à le concentrer sur quelque objet intérieur.

son mental, elle pense qu'elle est heureuse et qu'elle ne fait qu'un avec le Soi ; alors, elle s'écrie : « Oh, maintenant, je ne fais plus qu'un avec l'essence de la Vérité ! » Le Connaisseur du Soi (1) s'abstient de telles déclarations puisque l'*âtman* est un à tout jamais, immuable à tout jamais, et qu'en aucun cas, l'*âtman* ne se départ de sa véritable nature ; la conscience (2) : « Je suis *Brahman* » ne l'abandonne donc plus; en d'autres termes, sa conscience demeure inébranlablement fixée en l'essence du Soi. La *smrti* supporte cette interprétation dans des passages tels que : « Le sage considère d'un même œil un chien ou un *candâla* (paria) ». « Il voit, en vérité, celui qui voit le Seigneur suprême, identique à Lui-même, en tous les êtres » (*gîtâ*).

FIN

DU II[e] CHAPITRE
SUR « LE CARACTÈRE ILLUSOIRE DE L'EXPÉRIENCE »
DE LA KÂRIKÂ DE GAU*d*APÂDA
AVEC COMMENTAIRES PAR *Çamkara*

---

(1) Connaisseur du Soi : l'être de réalisation *sait que son mental est l'âtman,* alors même que le mental entre en activité et imagine des idées ; un tel être a beau voir la multiplicité, la multiplicité a perdu tout son prestige : l'*âtman* sans second ne saurait plus devenir multiple ; l'acte de devenir, c'est-à-dire la création ou la manifestation, est en lui-même une pure illusion ; en aucun cas, *la corde ne devient un serpent !*

(2) conscience : même quand un *jñânin* mange ou boit ou se livre à un acte quelconque de la vie empirique, il ne voit jamais que le *Brahman* sans second ; il ne s'écarte à aucun moment de la Réalité ; cette condition est ainsi décrite dans la *gîtâ* : « *Brahman* est l'offrande ; *Brahman* est l'oblation ; c'est par *Brahman* que l'oblation est versée dans le feu de *Brahman ;* assurément, *Brahman* sera atteint par l'aspirant qui ne cesse de voir *Brahman* jusque dans l'action ! »

La condition de l'aspirant a été décrite dans le *çloka* antérieur : un étudiant, poussé par la faim et par la soif, pense alors qu'en quelque manière il diffère de la réalité ; un mystique ou un *yogin* s'imagine qu'il ne peut réaliser la vérité qu'en retirant son mental des objets extérieurs ; mais un être de Réalisation sait qu'il est lui-même la Réalité ; jamais il ne perd cette conscience ; même au milieu des hommes, il conserve intacte la connaissance de son identité avec le *Brahman* sans second.

om ! Salutation à Brahman !

CHAPITRE III

De la non-dualité

(advaita-prakarana)

1er ÇLOKA :

Le jîva **suppose que** Brahman **s'est manifesté, et il pense qu'en s'adonnant à la dévotion, il se relie à** Brahman ;

on dit d'un tel jîva **qu'il est borné puisqu'il s'imagine qu'avant la création, tout avait la nature du non-né** (c'est-à-dire de la Réalité).

Commentaire par Çamkara

La détermination du sens du Verbe « *om* » a, tout d'abord, permis de déclarer, sous forme de proposition, que l'*âtman* est négation de tout phénomène, Félicité pure, et qu'il est sans second ; ensuite, on a montré que la dualité cesse d'exister dès que la réalité est connue ; enfin, dans le chapitre sur l'Illusion, on a prouvé l'absence de toute dualité, d'une part, à l'aide des exemples du rêve, du magicien et du château dans les nuages, etc... et, d'autre part, au moyen d'un raisonnement fondé sur les motifs suivants : « les choses ont la propriété d'être vues ou perçues », « elles ont un commencement et une fin », etc... — Maintenant, une question se pose : la non-dualité ne peut-elle être établie qu'en invoquant exclusivement l'autorité des Ecritures, ou bien peut-elle l'être aussi par le

raisonnement (1) ? — Voici la réponse : il est également possible d'établir la non-dualité par le raisonnement. Comment y parvient-on ? — C'est précisément ce qui va être exposé dans le présent chapitre sur l'*advaita* (non-dualité).

Dans le chapitre antérieur, on a démontré que le monde de la multiplicité tout entier — y compris l'objet de la dévotion et la dévotion elle-même — est illusoire (2), et que l'*âtman* sans second et sans attributs constitue l'unique Réalité. Or, le mot «*upâsanâçrita* » du texte signifie « celui (3) qui s'adonne à la dévotion » ; il désigne l'aspirant qui, pour accéder à la libération, a recours à des exercices de piété et qui, au surplus, pense qu'il est le fidèle, tandis que *Brahman* est l'objet de son adoration. Ce *jîva* — l'individualité vivante — croit en outre que, par des pratiques de dévotion, lui qui est actuellement relié au *Brahman* manifesté (4) (c'est-à-dire à Dieu en tant que Personne),

---

(1) raisonnement : la vérité à laquelle on aboutit au terme du raisonnement peut être corroborée par l'expérience personnelle et, par surcroît, trouver confirmation dans la *çruti*.

(2) illusoire : toutes ces choses ressortissent, en effet, au domaine de la dualité.

(3) celui : celui qui ne connaît pas la nature éternelle et immuable du Soi s'imagine qu'il est lui-même distinct ou différent de sa nature réelle, et il a recours à diverses pratiques spirituelles afin de regagner cette nature brâhmanique — événement qui, croit-il, doit se produire « après la mort ». On peut rapprocher ce point de vue de la doctrine chrétienne de la chute de l'homme ; des conceptions similaires sont également développées dans les saintes Ecritures hindoues, mais, en fin de compte, elles sont réfutées du point de vue de la vérité, car, sous ce dernier biais, alors même qu'un homme s'imagine être plongé dans l'ignorance et qu'il s'efforce d'acquérir la connaissance en s'astreignant à des disciplines spirituelles, il ne cesse pour autant pas d'être *Brahman*. La nature du *Brahman* sans second ne subit jamais ni changement, ni transformation, et, en réalité, il n'y a pas d'acte de la création.

(4) manifesté : dans son état de chute imaginaire, ce *jîva* adore une Personne divine ou une Ame cosmique ; il est incapable de méditer sur l'*âtman* sans second, et il pense que le *Brahman* avec attributs (*saguna-Brahman*) est la suprême Réalité.

il atteindra le *Brahman* suprême après la dissolution du corps.

D'après ce *jîva,* avant (1) la manifestation, l'univers entier, sans en exclure sa propre individualité, était non-né ; en d'autres termes, ce *jîva* raisonne de la sorte : « Par des exercices de piété, je regagnerai ce qui, avant la manifestation, était ma nature réelle, bien que, pour le moment présent, je subsiste en ce *Brahman* qui apparaît sous forme de multiplicité ! »

Un tel *jîva,* autrement dit l'aspirant, du fait qu'il s'adonne à la dévotion et qu'il ne connaît ainsi qu'un aspect partiel de *Brahman,* est appelé un esprit borné (2) — un lourdaud — par ceux qui considèrent *Brahman* comme éternel (3) et immuable.

L'upanisad des *Talavakâra* (*kena*) supporte cette manière de voir par des déclarations telles que : « Ce que le langage ne peut exprimer, mais ce par quoi s'exprime le langage, sache que Cela seul est *Brahman* — et non pas la divinité que cette foule vient adorer ici ! », etc... (1/4).

2e ÇLOKA :

Par conséquent, je vais maintenant décrire Brahman **qui est exempt de limitations, non-né, toujours identique à lui-même.**

Et par là, on comprendra que « Cela » n'est (en réalité) **jamais né, bien que « Cela » paraisse se manifester de toutes parts.**

Commentaire par Çamkara

L'être qui, incapable de réaliser l'*âtman*, lequel est tout

---

(1) avant... ce *jîva* ignorant s'imagine qu'il ne pourra realiser qu'après la mort sa nature brâhmanique, sa nature éternelle, qu'il a perdue en entrant dans cet univers de multiplicité.

(2) borné : un ignorant est incapable de se faire une idée du Soi sans changement et sans second ; aussi croit-il que l'*âtman* sans second est lui-même conditionné par le temps et par le changement, ces deux caractéristiques de l'univers empirique.

(3) éternel : selon le Connaisseur de la vérité, *Brahman* ne saurait en aucun cas être affecté par le changement ; ces phénomènes qui s'appellent : mort et naissance, ne sont que de pures illusions.

ensemble sans intériorité et sans extériorité, et sans naissance, s'imagine par ignorance qu'il est privé de tout pouvoir, celui-là pense de la sorte : « Je suis né ; je subsiste dans le *Brahman* avec attributs (*saguna-Brahman*), mais grâce à une ardente dévotion à l'égard de *Brahman*, je deviendrai *Brahman* » ; c'est alors que cet aspirant devient un esprit borné (*krpana*) ! Par conséquent, je décrirai *Brahman* à jamais exempt de limitation, et sans naissance (sans changement). L'étroitesse d'esprit a été définie dans des passages de la *çruti* tels que : « Quand l'un voit l'autre — quand l'un entend l'autre — quand l'un connaît l'autre, il y a limitation, mort et irréalité ! », « La modification n'est qu'un nom qui procède du langage, mais la vérité, c'est que tout est argile... », etc...

Mais, à l'opposé de la conception de ce *jîva*, voici le *Brahman* conçu en tant que « *bhûman* », l' (Illimité) qui est, tout ensemble, au dedans et au dehors et que rien ne saurait conditionner ; maintenant, je décrirai donc ce *Brahman* libre de tout conditionnement — ce *Brahman* par la réalisation de qui l'homme s'affranchit de toute étroitesse surimposée par l'ignorance : on L'appelle « non-né » (*ajâta*), puisque nul ne connaît Sa naissance ou Sa cause, et qu'Il est le même en tout lieu et tout temps. Comment est-ce possible ? — C'est parce qu'en Lui ne se trouve rien d'hétérogène qui provienne de la présence de parties ou de membres, car, pour affirmer qu'une chose est née (ou qu'elle a pris une forme nouvelle), il faut que cette même chose soit composée de parties ; mais, puisque l'*âtman* est indivisible (sans parties), Il ne cesse jamais d'être identique à Lui-même ; en d'autres termes, Il ne saurait se manifester sous une forme nouvelle par suite d'un changement en quelqu'une de ses parties. Par conséquent, Cela est sans naissance ; Cela est exempt de limitations. Or, prête attention à mes paroles ! Je vais indiquer pour quelle raison (1) *Brahman* n'est jamais né — pour quelle raison Il ne subit pas l'ombre d'un changement et qu'Il demeure

---

(1) pour quelle raison : *Brahman* est toujours sans second, alors même que l'ignorant perçoit la dualité ; la non-dualité est la réalité, et la dualité est l'illusion.

à jamais non-né, bien que, par la vertu de l'ignorance, Il paraisse être né et avoir donné naissance à d'autres entités, comme c'est le cas pour la corde (1) et le serpent.

3e ÇLOKA :

L'Ecriture déclare que l'âtman, **semblable à l'éther** (âkâça), **s'est manifesté sous forme de** jîva (individualités vivantes), **lesquels sont semblables à l'éther enclos dans les cruches.**

Et de même que les cruches, etc... **paraissent être produites de l'éther, de même les corps** (grossiers) **paraissent procéder de l'**âtman **; c'est l'exemple** (que l'on invoque pour fournir une explication) **de la manifestation,** (si tant est qu'il y ait réellement manifestation) **comme émanant de** Brahman.

Commentaire par Çamkara

Dans le *çloka* antérieur, l'auteur a déclaré : « Maintenant, je décrirai *Brahman* sans naissance et exempt de toute limitation »; or, il convient de donner une illustration et une raison pour justifier une telle proposition. Puisque le suprême *âtman* est, comme l'éther (*âkâça*) — subtil, indivisible et omnipénétrant, il est comparé à l'éther. D'autre part, l'Ecriture affirme que le suprême Soi, semblable à l'éther, s'est manifesté en tant qu'individualités vivantes (*jîva*), c'est-à-dire en tant que connaisseurs des champs particuliers (*ksetra-jña*), lesquels sont, à leur tour, comparés aux portions d'éther encloses dans des cruches (*ghatâkâça*) ; c'est donc ce suprême Soi qui est comme l'éther.

Cette phrase peut d'ailleurs recevoir une autre interprétation : de même que la totalité de l'éther enfermé dans des cruches, etc... constitue ce qui est conçu comme éther illimité (*mahâkâça*), de même la totalité des individualités

(1) corde : en fait, la corde ne produit ni ne devient le serpent ; ce n'est que par ignorance que l'on perçoit un serpent à la place de la corde ; de même, et bien que ce *Brahman* soit sans naissance, sans cause, sans changement et sans attribut, l'ignorant s'imagine que *Brahman* produit ou devient l'univers !

vivantes constitue l'Etre suprême ; la création ou la manifestation des *jîva* émanant de l'*âtman* suprême, ainsi que le proclame le *vedânta,* est semblable à la création ou à la manifestation de l'éther enclos dans des cruches (*ghatâkâça*), et cet éther particularisé procède de l'éther (illimité et indifférencié que l'on appelle : *mahâkâça*) ; pour parler plus clairement, cette création ou cette manifestation n'est pas réelle (1). De même (2) que, de cet éther, sont produits de multiples objets grossiers (des cruches, par exemple, etc...), de même, du suprême Soi lequel est comme l'éther, est produit l'ensemble des entités grossières telles que la terre, etc... ainsi que les corps des *jîva* — toutes choses (3) qui ont pour caractéristique la causalité, car la production (4) tout entière (de ces phénomènes) n'est qu'une simple imagination comparable à l'imagination du serpent dans la corde. Aussi est-il dit que la totalité (des corps grossiers) est produite comme le sont les cruches,

---

(1) n'est pas réelle : de même que l'éther — bien qu'il ne crée réellement pas l'éther enclos dans les cruches, etc... paraît néanmoins y être enclos parce qu'il s'associe à des conditionnements adventices (*upâdhi*) tels que des cruches, etc..., de même le suprême Soi ne manifeste ni ne crée aucun *jîva,* bien qu'il apparaisse lui-même en tant que *jîva,* parce qu'il s'associe à des conditionnements adventices engendrés par l'ignorance (*avidyâ*). C'est l'explication que, du point de vue empirique, on donne de la création, lorsqu'une création de ce genre est admise comme un fait, mais, du point de vue de la réalité, il n'y a pas de création.

(2) De même... : la cruche ne peut être produite sans un continuum spatial (*âkâça*), car les cruches, les jarres, etc... se situent nécessairement dans l'espace ; de même aucun corps grossier ne saurait exister sans un substrat universel : l'*âtman.* Par conséquent, il est dit que l'*âtman* a créé les corps grossiers.

(3) toutes choses : tous les objets du monde des apparences sont caractérisés par le principe de causalité.

(4) production : le *vedânta* admet la légitimité des deux théories : *vivarta-vâda* et *parinâma-vâda* en tant qu'explications provisoires de l'univers des apparences ; on imagine ainsi que, par la vertu de *mâyâ, Brahman* s'est manifesté comme univers, et qu'en conséquence, la loi de causalité régit l'univers.

etc... — Quand la *çruti* (1), afin d'éclairer l'ignorant, parle de création ou de manifestation (des *jîva*) comme procédant de l'*âtman*, elle l'accepte (tout d'abord) comme un fait, et elle l'explique (ensuite) à l'aide de l'exemple de la création de la cruche, etc... comme procédant de l'éther (*âkâça*).

4e ÇLOKA :

Que la cruche, etc... se brise, l'éther qu'elle contient se fond en l'éther indifférencié ;
ainsi les jîva **se fondent en** l'âtman (quand les conditionnements adventices : corps, etc... sont détruits).

Commentaire par Çamkara

De même que la création de l'éther enclos dans les parois d'une cruche, etc... est consécutive à la création de la cruche elle-même, etc... et que la dissolution de l'éther particularisé (au sein de l'éther indifférencié : *mahâkâça*) suit la destruction de la cruche, etc... de même la création ou la manifestation du *jîva* est postérieure à la création ou à la manifestation de l'agrégat corporel, etc... et la fusion du

---

NOTE (4e *çloka*) : La création ou la dissolution et, par conséquent, la conservation de l'univers sont dues à l'ignorance ; en réalité, il n'y a ni création, ni conservation ou existence, ni destruction. La destruction ne saurait d'ailleurs se concevoir en l'absence de la création ; par conséquent, les passages de la *çruti* qui décrivent le processus de la création et celui de la destruction ne s'opposent pas à la réalité de l'*âtman* sans second, puisque l'advaitin admet, sur le plan de l'ignorance, l'existence empirique de ces faits.

---

(1) *çruti :* lorsqu'on attribue au pouvoir de *mâyâ* la création ou la manifestation de l'univers, l'explication ne vaut qu'à condition de considérer la création comme *réelle* or, ce n'est pas l'ultime vérité. *mâyâ* n'est que la constatation d'un fait ; on tente ainsi d'expliquer cet univers qui est perçu dans l'état d'ignorance, mais, du point de vue de la vérité, ni l'univers ni *mâyâ* n'existent réellement ; seul *Brahman* existe ; l'univers et *mâyâ* n'ont qu'une existence empirique.

jîva en le suprême Soi s'effectue après la destruction de l'agrégat corporel, etc...

Il convient d'entendre par là que, du point de vue de l'Absolu, ni la création ni la destruction ne sont, à proprement parler, réelles.

5e ÇLOKA :

Une certaine portion d'éther, enclose dans une cruche, peut être souillée de poussière, de fumée, etc... **tandis que les portions similaires, encloses dans d'autres cruches, ne le sont pas.**

C'est ainsi que le bonheur, etc... **des** jîva **— autrement dit le bonheur ou la souffrance d'un seul** jîva **— n'affectent nullement les autres jîva.**

Commentaire par Çamkara

Les dualistes prétendent que si un seul *âtman* réside (1) dans tous les corps, la naissance, la mort, le bonheur, etc... d'un seul *âtman* (en tant que *jîva*) doivent affecter tous les autres, et qu'en outre doit s'ensuivre la confusion à l'égard des résultats de l'action (accomplie par des individualités distinctes). Voici comment on réfute cette objection : de même (2) que l'éther, enclos dans une cruche, du fait qu'il est souillé de poussière ou de fumée, etc... ne saurait souiller de poussière ou de fumée, etc... l'éther enclos dans d'autres cruches, de même l'ensemble des créatures n'est pas affecté par le bonheur, etc... (d'un seul *jîva*).

---

(1) un seul *âtman* réside : si l'on admet l'unicité de l'*âtman*, l'action d'une seule individualité doit nécessairement affecter toutes les autres individualités qui, elles, n'ont pas participé à l'action ; ainsi donc, on ne saurait envisager une relation quelconque entre l'action et les résultats de cette action, et, de ce fait, le principe de causalité perdrait toute valeur.

(2) de même : la naissance, la mort, la souffrance, le bonheur, etc..., sont considérés comme des faits dont l'expérience est possible dans le monde empirique ; là, on accepte aussi la pluralité des *âtman*, mais cette pluralité est due aux limitations (*upâdhi*) du mental dont l'ignorance est la cause, et l'ignorance (*avidyâ*) cesse d'exister dès que la suprême Réalité est connue.

Objection : N'avez-vous pas précédemment affirmé qu'il n'existe qu'un seul *âtman* (1) ?

Réponse : Certes, c'est bien ce que nous pensons ! Ne nous avez-vous pas entendu affirmer qu'un seul et unique *âtman* — tel l'éther omnipénétrant — existe dans tous les corps ?

Objection : S'il n'y a qu'un seul et unique âtman (2), cet *âtman* doit nécessairement éprouver la souffrance et le bonheur, en tous lieux et en tous temps.

Réponse . Voilà une objection que les *sâmkhya* ne sont pas en droit d'élever, car (3) ces philosophes nient que la souffrance et le bonheur puissent jamais être inhérents à l'*âtman ;* ils déclarent, en effet, que le bonheur et la souffrance font inséparablement partie de la *buddhi* (4). D'ail-

---

(1) *atman :* on suppose ici que l'objection est soulevée par les tenants du système *sâmkhya.*

(2) unique *âtman :* voici en quoi consiste l'objection des *sâmkhya* à l'égard de l'unicité de l'*âtman* : chaque individualité devrait à tout instant se sentir heureuse et misérable, puisque le résultat des bonnes et des mauvaises actions de toutes les autres individualités l'affecterait elle-même.

(3) car... : selon la théorie *sâmkhya,* l'*âtman* ou le *purusa* est sans parties et sans attributs, et il a la nature même de la pure Conscience ; au contraire, *prakrti* (ou *pradhâna*) est insensible, inanimée, et elle est douée des attributs de souffrance et de bonheur, etc... Toutes les activités de *prakrti* ont pour but de remplir les fins du *purusa* conscient. *prakrti,* étant inconsciente, ne peut jouir du résultat de ses propres actions, et, selon la thèse *sâmkhya, prakrti* est une et unique, mais il y a autant de *purusa* que de corps ; chaque *purusa,* en entrant en contact avec *prakrti,* intercepte un reflet de la souffrance et du bonheur, lesquels sont les caractéristiques propres à *prakrti* ; le *purusa* pense alors qu'il est heureux ou misérable, selon le cas.

(4) *buddhi* : la philosophie *sâmkhya* reconnaît l'existence de vingt-cinq catégories : la *buddhi* apparaît la première (au point de vue universel) en tant que résultat du contact entre *prakrti* et *purusa* ; les trois qualités : *sattva, rajas* et *tamas* qui donnent naissance à la souffrance, au bonheur, etc..., demeurent à l'état indifférencié en *prakrti,* mais, quand *prakrti* se transforme en *buddhi,* ces trois qualités se différencient les unes des autres ; c'est la raison pour laquelle, d'après le *sâmkhya,* la souffrance, le bonheur, etc..., sont inséparablement associés à la *buddhi.*

leurs. aucune preuve ne permet d'imaginer la pluralité en l'*âtman* lequel est, lui, de la nature même de la pure Conscience.

Objection : En l'absence de pluralité en l'*âtman,* la théorie selon laquelle *pradhâna* ou *prakrti* n'agit que pour les fins d'autres entités (1) cesse d'être valable.

Réponse : Non pas ! Votre argument est irrecevable, car à quelque action que, par hypothèse, *pradhâna* ou *prakrti* puisse se livrer pour les fins d'un autre, cette action ne saurait être inséparablement inhérente à l'*âtman* ! — Si l'esclavage (2) et la libération — conséquences des actes accomplis par *pradhâna* — étaient inséparablement inhérents aux multiples *purusa,* la théorie, d'après laquelle *pradhâna* (*prakrti*) agit toujours pour les fins d'un autre, ne s'harmoniserait plus avec l'unicité et l'omniprésence de l'*âtman.* Et la théorie des *sâmkhya* relative à la pluralité des *âtman* serait justifiée, mais les *sâmkhya* nient que la fin poursuivie : esclavage ou libération, puisse jamais être inséparablement associée au *purusa ;* en effet, ils admettent, eux aussi, que les *purusa* sont exempts d'attributs, et que les *purusa* constituent des centres particularisés de pure Conscience. Par conséquent (3), l'existence du *purusa* est le substrat sur lequel ils édifient la théorie d'après laquelle l'action de *pradhâna* ne s'exerce que pour des fins d'autres

---

(1) d'autres entités : les *purusa,* voir p. 88, note 3.

(2) esclavage : selon la philosophie *sâmkhya,* le contact entre *prakrti* et *purusa* a pour résultat de faire tomber le *purusa* en servitude, mais aussitôt que le *purusa* comprend qu'il est lui-même absolument indépendant, il se libère de tout esclavage ; par conséquent, d'après les *sâmkhya, prakrti* est la cause de l'esclavage et de la libération, et le *purusa* est lui-même de la nature de la pure Conscience. Toutes les activités de *prakrti* qui, autrement, seraient sans signification, ont pour but de permettre au *purusa* de réaliser sa véritable nature.

(3) Par conséquent... : selon le *vedânta,* les deux notions d'esclavage et de libération appartiennent au monde de la relativité ; le fait est dû à l'ignorance ; mais, du point de vue de la vérité, il n'y a ni esclavage, ni libération : l'*âtman* jouit à jamais d'une liberté que rien ne saurait altérer.

entités (les *purusa*), mais il n'est pour autant pas nécessaire de recourir à la supposition que les *purusa* sont multiples. Il en résulte que la théorie qui présente l'action de *pradhâna* comme s'appliquant aux fins d'autres entités ne saurait servir d'argument pour inférer la pluralité en l'*âtman* : *pradhâna* ne se charge de l'esclavage et de la libération que par l'intermédiaire (1) de l'existence de l'autre (c'est-à-dire du *purusa*) ; le *purusa* qui, lui, a la nature même de la pure Conscience, est cause de l'activité de *pradhâna* — non pas en raison d'aucune de ses qualités spécifiques (2), mais du fait même de sa propre existence. — Ainsi, c'est par ignorance que d'aucuns imaginent que les *purusa* (*âtman*) sont multiples et, par là, ils perdent de vue la signification réelle (3) des *veda*.

Les *vaiçesika* (4) et d'autres encore affirment que les attributs tels que le désir, etc... sont inséparablement associés à l'*âtman* ; cette manière de voir (5) n'est pas correcte

---

(1) intermédiaire... : le *vedânta* ne s'élève pas contre la position suivant laquelle le fait de la multiplicité dans le monde des apparences est expliqué par l'existence même de l'*âtman* sans second, car toute illusion doit nécessairement reposer sur un substrat.

(2) qualités spécifiques : c'est le point de vue de *Patañjali* ; d'après ce dernier système, désigné sous le nom de « *yoga* », existe une Personne divine (*îçvara*) qui est douée d'attributs, et c'est cette Personne qui est la cause de la création.

(3) signification réelle : l'*âtman* sans second est la seule réalité.

(4) *vaiçesika* : les tenants de la philosophie *vaiçesika* prétendent qu'il y a six catégories : la substance (*dravya*) — la qualité (*guna*) — l'activité (*karman*) — la généralité (*sâmânya*) — la particularité (*viçesa*) et l'inhérence (*samavâya*). Ces six catégories existent indépendamment les unes des autres. La substance (*dravya*), c'est-à-dire l'*âtman*, a neuf attributs spéciaux : l'intellect (*buddhi*), le bonheur (*sukha*), la souffrance (*duhkha*), le désir (*icchâ*), l'aversion (*dvesa*), l'effort (*prayatna*), le mérite (*dharma*), le démérite (*adharma*) et l'impression (*samskâra*).

(5) manière de voir : si le desir etait inséparablement associé à l'*âtman*, le désir, la souffrance ou le bonheur, etc... d'un seul être impliquerait le désir, la souffrance, etc... de tous les autres êtres.

non plus, car les *samskâra* (impressions résiduelles) qui sont cause des souvenirs, ne peuvent avoir une relation inséparable avec l'*âtman* indivisible (1). En outre, si (2) l'on prétend que la mémoire a son origine dans le contact de l'*âtman* avec le mental, nous répondrons que cette objection est également sans fondement, car, en ce cas, il n'y aurait plus de règle qui régît la mémoire : tous les souvenirs surgiraient simultanément. Du reste (3), le mental ne peut jamais être associé à l'*âtman* qui est exempt de sensations telles que le toucher, etc... et qui appartient à une catégorie toute différente de celle du mental. Au surplus, les *vaiçesika* n'admettent pas que les attributs (*guna*) — tels que la forme (*rûpa*), l'action (*karman*), la généralité (*sâmânya*), la particularité (*viçesa*) et l'inhérence (*samavâya*) puissent exister indépendamment de la substance (*dravya*) ; si tous ces attributs étaient totalement indépendants les uns des autres, le contact, d'une part, entre l'*âtman* et le désir (etc...) et, d'autre part, entre les attributs (*guna*) et la substance (*dravya*) deviendrait une absurdité.

---

(1) indivisible : si l'on prétend que le désir, etc..., est inhérent à une partie de l'*âtman*, on répond que l'*âtman*, contrairement à ce qui se passe pour la cruche, etc..., n'est pas composé de parties.

(2) si... : l'adversaire prétend que l'origine de la mémoire réside dans le contact du mental avec l'*âtman*, mais cet argument est sans fondement, car l'*âtman* ne cesse jamais d'être présent, et, tel étant le cas, tout effort auquel se livrerait le mental pour se rappeler quoi que ce fût, devrait avoir pour résultat de produire le souvenir correspondant. Or, cette théorie est contredite par l'expérience, car, en dépit de tous nos efforts, nous ne parvenons bien souvent pas à nous rappeler certains faits révolus. Au surplus, l'*âtman* est indivisible et homogène ; par conséquent, toute impression résiduelle qui, en tant que souvenir, surgirait en l'*âtman*, ne saurait se limiter à une partie déterminée de l'*âtman*, car, s'il en allait ainsi, tous les *jîva* devraient, au même moment, se rappeler la même chose. Cette théorie a encore un autre défaut : l'*âtman* étant sans parties, on devrait pouvoir se rappeler tout, à un seul et même moment, et aucune règle ne déterminerait plus l'apparition des souvenirs.

(3) Du reste : le contact n'est possible qu'entre deux choses de même espèce.

Objection : Le contact caractérisé par une inhérence inséparable est possible pour le cas d'entités en lesquelles il est possible de prouver qu'une telle relation est innée.

Réponse : Cette explication n'est pas valable, car, du point de vue de la raison, on ne saurait admettre une telle relation innée ; en effet, l'*âtman* qui existe de toute éternité, est antérieur aux désirs, etc... lesquels sont transitoires, et si l'on considérait les désirs, etc... comme reliés à l'*âtman* par un rapport inné et inséparable, le désir lui-même (1) deviendrait aussi permanent que les attributs innés de l'*âtman* tels que l'infinitude, etc... — hypothèse fort peu séduisante — puisque, s'il en allait ainsi, il n'y aurait même plus place pour la libération de l'*âtman* ; en outre, si une relation inséparable (*samavâya*) était — si peu que ce fût — distincte de la substance, il faudrait faire appel à un nouveau facteur qui eût la propriété de produire cette relation entre l'inhérence (*samavâya*) et la substance (*dravya*) et entre la substance et les attributs ; or, on ne peut non plus établir que l'inhérence ait avec l'*âtman* une relation inséparable et constante, puisqu'en pareil cas, l'*âtman* et l'inhérence, du fait de leur relation inséparable et constante, ne se différencieraient plus l'un de l'autre. Si, d'autre part, la relation de l'inhérence était totalement différente de l'*âtman* et que les attributs eux-mêmes fussent différents de la substance, le cas possessif ne pourrait plus être employé afin d'indiquer leur relation mutuelle, laquelle n'est admissible que si les deux termes reliés par la possession ne sont pas totalement différents l'un de l'autre. Si l'*âtman* était inséparablement rattaché à des catégories telles que le désir, etc..., qui ont toutes un commencement et une fin, l'*âtman* lui-même serait impermanent. Enfin, si l'on admettait que l'*âtman,* au même titre que le corps grossier, etc..., fût constitué de parties et subît des changements, ces deux imperfections qui sont toujours associées au corps, etc... s'appliqueraient nécessairement à l'*âtman.*
On peut donc conclure de ce qui précède que, de même

(1) le désir lui-même : mais nous savons que les désirs, etc... sont impermanents.

que l'éther (*âkâça*) (en raison de la surimposition de l'ignorance) est regardé comme souillé de poussière ou de fumée, de même l'*âtman,* en raison du conditionnement adventice constitué par le mental et causé par une fausse identification due à l'ignorance, semble, lui aussi, être associé aux souillures de la souffrance et du bonheur, etc... — Et, tel étant le cas, les notions d'esclavage et de libération — notions de nature tout empirique — ne contredisent aucunement la nature permanente de l'*âtman*. D'ailleurs, tous les disputants admettent que l'expérience relative est causée par l'ignorance (*avidyâ*), et ils nient son existence. du point de vue de la réalité absolue. Il s'ensuit que la supposition d'une pluralité d'*âtman* — supposition présentée par les logiciens — ne repose sur rien et qu'elle est parfaitement inutile.

6e ÇLOKA :

Bien que les formes, les fonctions et les noms diffèrent ici ou là, il ne se produit aucune différence en l'éther (qui est un et unique) **;**
c'est à la même conclusion que l'on aboutit au regard des jîva.

Commentaire par Çaṃkara

Objection : Si (1) l'*âtman* était un et unique, comment pourrait-on expliquer la variété des expériences qui font ressortir la pluralité en l'*âtman* (pluralité que vous expliquez comme étant) due à l'ignorance (*avidyâ*) ?

Réponse : Voici l'explication : dans notre expérience commune à propos de l'éther (lequel, en réalité, est un et

---

(1) Si : la thèse de l'adversaire est la suivante : la variété des noms (*nâman*), des formes (*rûpa*) et des fonctions (*karman*) est une expérience du monde relatif que nul ne songerait à nier et la chose ne peut être expliquée qui si l'on admet la pluralité des *âtman* ; par conséquent, il existe un nombre indéfini d'*âtman,* chacun ayant un nom et une forme différents, chacun accomplissant des fonctions différentes ; l'unicité de l'*âtman* ne saurait expliquer cette variété.

unique), nous trouvons une innombrable variété de formes: les unes sont grandes — les autres, petites, etc... puisque, selon le cas, l'éther est enfermé soit dans une cruche, soit dans une jarre, soit dans un morceau d'étoffe, etc... — En outre, nous distinguons diverses fonctions (qui se situent dans le même éther) : aller chercher de l'eau, conserver de l'eau, dormir, etc... ; enfin, nous employons des appellations distinctes pour désigner l'éther enclos dans une cruche (*ghata*), dans un bol à eau (*karaka*), etc..., appellations qui ont invariablement pour cause des conditionnements adventices (1) différents

Toutes ces formes, toutes ces fonctions et toutes ces appellations font assurément l'objet de l'expérience usuelle, mais cette diversité qui est causée par des formes, etc... différentes, n'est pas réelle du point de vue de l'ultime réalité, car, en fait, l'éther exclut toute diversité, mais nos activités empiriques reposent sur des différences (apparentes) dans l'éther, et, sans l'intermédiaire d'un conditionnement adventice, elles ne pourraient même plus s'exercer.

Ainsi qu'il en va pour l'illustration citée, les *jîva* (individualités vivantes) qui peuvent, chacun, être comparés à l'éther enclos dans une cruche, etc..., sont tenus pour distincts alors que les distinctions (2) sont causées par des conditionnements adventices. Telle est la conclusion des sages !

NOTE (6[e] *çloka*) : Le texte donne une explication du monde empirique, conformément à la déclaration des sages.

---

(1) conditionnements adventices : la forme d'une cruche, d'un bol à eau, etc...

(2) distinctions : la différence qui apparaît dans l'expérience relative est causée par des conditionnements adventices (*upâdhi*) ; or, les *upâdhi* sont irréels en raison de leur nature instable et contradictoire ; par conséquent, et du point de vue de la réalité, l'*âtman*, tel l'éther, est un et sans second.

En expliquant que la différence apparente des expériences relatives est due à l'ignorance (*avidyâ*), on se place au point de vue empirique où une telle différence est admise comme un fait incontestable, mais, à un point de vue supérieur, celui de la Réalité ultime, ces différences n'existent plus.

7e ÇLOKA :

La cruchée d'éther (ghatâkâça : c'est-à-dire la portion d'éther délimitée par la cruche) **n'est ni effet ni partie de l'éther ;**

de même, le jîva **n'est ni effet ni partie de** l'âtman.

Commentaire par Çamkara

Objection . Notre expérience caractérisée par la diversité des formes et des fonctions, etc..., — diversité qui s'associe à l'éther enclos dans la cruche, etc... — est réelle du point de vue de l'ultime vérité (et non pas illusoire, ainsi que vous le prétendez).

Réponse : Non pas ! Il (1) ne saurait en être ainsi ; l'éther enclos dans la cruche ne peut être un effet produit par l'éther lui-mème, ainsi que le bijou (2), etc... est l'effet de l'or ou que le flocon, la bulle, l'humidité, etc... sont les effets de l'eau. Et, non plus, la cruchée d'éther (*ghatâkâça*) n'est pas comme les branches ou les autres parties d'un arbre. Puisque la cruchée d'éther n'est ni une partie ni un effet de l'éther, le *jîva* (l'individualité vivante) — comparable à la cruchée d'éther — n'est, lui non plus, ni un effet ni une partie de l'*âtman* — la Réalité ultime — lequel peut être comparé à l'éther illimité (et indifférencié : *mahâkâça*).

Par conséquent, l'expérience relative fondée sur la pluralité des *âtman* est (du point de vue de l'ultime vérité) une pure illusion.

---

(1) Il... : on admet sans contestation que l'éther est indivisible et qu'il ne saurait être affecté par quoi que ce fût.

(2) bijou : un collier, un flocon d'écume, etc... sont respectivement une modification de l'or ou de l'eau ; les branches ou les feuilles sont des parties de l'arbre. Mais le *jîva* n'est ni une modification, ni une manifestation, ni une partie de l'*âtman* : *le jîva* est l'*âtman* lui-même, et l'*âtman* ne subit jamais de changement.

8[e] ÇLOKA :

Dans sa naïveté, l'enfant croit que l'éther peut être pollué par quelque impureté,

dans son ignorance, l'homme considère aussi que l'âtman peut être souillé.

Commentaire par Çamkara

La diversité (1) des expériences qui résulte des formes, des fonctions, etc..., a pour cause les différences que nous admettons à l'égard de la cruchée d'éther (*ghatâkâça*), etc...; telle est également l'expérience de naissance, de mort, etc... qui provient de ce que nous percevons de multiples *jîva,* bien que cette perception soit simplement due à des limitations qui ont pour cause l'ignorance (*avidyâ*). Par conséquent, des souillures telles que la souffrance, l'action et le résultat de l'action — souillures qui n'ont d'autre cause que l'ignorance — ne sont pas inhérentes à l'*âtman*.

Pour rendre cette pensée plus claire, le texte invoque un exemple; il ajoute : de même que nous rencontrons fréquemment des gens irréfléchis qui considèrent l'éther —

---

(1) La diversité : dans l'expérience relative, nous établissons une distinction entre les formes qu'assume l'éther : les unes sont constituées par une cruche, les autres par le chas d'une aiguille, les autres par un réceptacle plus volumineux. Cette notion de distinction engendrée par de multiples conditionnements adventices qui sont irréels du point de vue de la réalité, nous fait associer l'éther indifférencié à des noms, à des formes et à des fonctions différents ; de la même manière, des personnes ignorantes font une distinction entre les *jîva* ; elles associent l'*âtman* à des attributs divers : des corps, etc..., et, partant, elles pensent que l'*âtman* subit les effets de la naissance, de la mort, de la souffrance, etc... — Ces distinctions en l'*âtman* sans second qui suscitent la notion de naissance et de mort, etc..., sont dues à l'ignorance (*avidyâ*), laquelle est subjective et, par conséquent, provient du percevant ; à proprement parler, ces distinctions n'existent pas. L'*âtman* n'est donc pas affecté par les maux qui s'appellent : naissance, mort, souffrance, etc...

lequel pour ceux qui font usage de la discrimination afin de connaître la nature d'une chose, ne saurait en aucun cas être pollué — comme subissant la souillure d'un nuage d'une poussière, d'une fumée, etc..., de même, le suprême *âtman,* le Connaisseur, le Soi intime dont chaque *jîva* perçoit directement la présence au tréfonds de son être, est regardé, par ceux qui ne connaissent pas la nature de ce Soi, comme affecté par les calamités de la souffrance, de l'action et du résultat. — Tel n'est pas le cas pour ceux qui savent discriminer, et ainsi que, dans le désert, il n'y a ni flocon d'écume (1), ni vague, etc..., bien que des créatures torturées par la soif attribuent faussement le lac du mirage au désert, ainsi l'*âtman* n'est jamais affecté par les souillures de la souffrance (2), etc... que, par erreur, lui attribue l'ignorant.

NOTE (8e *çloka*) : La théorie de l'adversaire peut être résumee comme suit : ce n'est pas une vérité incontestable que les *jîva* ne sont ni un effet ni une partie de *Brahman,* et qu'ils sont en tout point identiques à *Brahman ;* en effet, *Brahman* est toujours pur, à jamais sans second, tandis que les *jîva* sont innombrables et qu'ils subissent constamment les souillures de la passion, de l'attachement, etc... — Le texte réfute cette manière de voir.

---

(1) flocon d'écume : l'ignorant, victime de l'illusion du mirage, associe le désert au flocon d'écume, aux vagues, etc... d'un lac imaginaire. Toutes les eaux du mirage que l'ignorant considère comme réelles, ne sauraient mouiller un seul grain de sable du désert, puisque ces eaux sont irréelles. — De même, tous les maux, faussement attribués à l'*âtman* par des personnes incapables de discriminer, ne font pas perdre à l'*âtman* si peu que ce soit de sa pureté originelle.

(2) souffrance : la douleur (*kleça*) a été définie par *Patañjali* comme ce qui cause le malheur du *jîva.* La douleur est de cinq genres, savoir : *avidyâ* (le *jîva* pense que le non-Soi, le corps, est le Soi) — *asmitâ* (qui consiste à regarder l'*âtman* comme ne faisant qu'un avec la *buddhi* ou avec l'organe interne) — *râga* (l'attachement) — *dvesa* (l'irritation qu'un *jîva* ressent quand il rencontre des obstacles qui s'opposent à la réalisation de ses désirs) — *abhiniveça* (la crainte de la mort, l'appétit de vivre).

9e ÇLOKA :

A l'égard de sa naissance, de sa mort, de ses passages d'un état à un autre (c'est-à-dire de **ses transmigrations**),
de son existence en des corps multiples, l'âtman **ne diffère en rien de la cruchée d'éther.**

Commentaire par Çamkara

Le sujet que le *çloka* anterieur n'avait fait que présenter est maintenant repris et développé comme suit : la naissance, la mort, etc... de l'*âtman* auxquelles nous constatons que tous les corps sont assujettis, est semblable à la création, à la destruction, à l'apparition, à la disparition et à l'existence de la cruchée d'éther (*ghatâkâça*).

10e ÇLOKA :

Tous les agrégats (tels que le corps, etc...) **sont, comme dans un songe, produits par l'illusion de l'**âtman (c'est-à-dire du percevant) ;
aucun argument sérieux ne saurait être avancé pour démontrer leur réalité — qu'ils soient égaux ou supérieurs (les uns par rapport aux autres).

Commentaire par Çamkara

Les agrégats corporels, etc... qui, dans l'illustration citée,

---

NOTE (9e *çloka*) : On prétendra peut-être que le *jîva* — résultat d'actions méritoires accomplies au cours de sa dernière existence — va au Ciel après la mort, et qu'au contraire, s'il s'agit d'un pécheur, il est précipité dans les Enfers. Après avoir, selon le cas, recueilli, au Ciel ou dans les Enfers, le résultat bon ou mauvais de ses actes antérieurs, il revient en ce monde, et, au terme fixé par le sort, il s'en va encore une fois. Or, la théorie de la transmigration ne s'accorde pas avec celle de l'*âtman* sans second. Le texte ruine l'objection de l'adversaire : toutes ces diverses expériences auxquelles l'*âtman* semble être assujetti, sont dues à l'ignorance (*avidyâ*) ; elles ne sont donc pas réelles. Tel l'éther, l'*âtman* qui est pur, indifférencié et indivisible, ne saurait être astreint à la transmigration, etc..., notions qui lui sont toutes surimposées à tort par l'ignorance.

correspondent aux cruches, etc..., sont produits, tels les corps, etc... que nous voyons dans nos rêves ou que l'art du magicien fait apparaître à nos yeux — par l'illusion (1) de l'*âtman,* autrement dit par l'ignorance (*avidyâ*) qui réside dans le percevant ; en d'autres termes (2), ces corps, etc... n'existent pas du point de vue de l'ultime réalité. Et si, pour établir leur réalité, on invoquait le fait (3) qu'il y a une certaine hiérarchie (parmi les creatures) comme c'est le cas pour les agrégats de causes et d'effets qui constituent les dieux, lesquels sont supérieurs aux êtres moins développés tels que les oiseaux ou les bêtes — ou encore le fait qu'il y a une égalité (parmi les êtres créés), on n'en serait pas moins incapable de désigner la cause de leur création ou de leur réalité. Par conséquent, puisqu'il est impossible de leur attribuer une cause (4), tous ces agrégats sont dus à l'ignorance (*avidyâ*), et ils n'ont pas d'existence réelle.

---

(1) illusion : si un homme, victime de l'ignorance, voit la multiplicité, l'ignorance réside dans le percevant ; *avidyâ* n'a pas de réalité objective. car, hors du percevant, elle n'existe pas.

(2) en d'autres termes... : c'est également le cas pour les objets que nous voyons en rêve : ils n'ont pas d'existence réelle.

(3) le fait : l'adversaire peut prétendre que les corps des dieux, etc..., en raison de leur supériorité et de la vénération que les fidèles professent à leur égard, ne peuvent être irréels ; c'est toujours le langage de l'ignorance, puisque tous les corps sans exception — qu'ils appartiennent à des dieux ou à des animaux — sont nécessairement composés des cinq éléments ; par conséquent, il n'y a pas de différence intrinsèque entre les dieux et les autres créatures. Il en va là comme pour les divers objets que nous percevons au cours d'un rêve : dieux, oiseaux, hommes, bêtes, etc..., tous sont faits de la même étoffe (*citta*) ; ils ont donc tous la même nature, et, lorsque le rêve prend fin. ils sont tous reconnus comme également irréels ; pareillement, un sage sait que tous les corps, de *Brahma* jusqu'au brin d'herbe, sont aussi illusoires les uns que les autres.

(4) cause : la notion de création ou de naissance est due à *avidyâ ;* si l'on parvient à dissiper l'ignorance, la notion de création s'évanouit du même coup ; plus loin, ce même problème sera traité tout au long.

11[e] ÇLOKA :

Le Suprême jîva (c'est-à-dire le Brahman sans second) **est le Soi des** (cinq) **gaines telles que la gaine physique,** etc... **dont la** taittirîyopanisad donne la description ;
or, le Suprême jîva **est comparable à l'éther, ainsi que nous l'avons déjà établi** (voir le troisième çloka de ce chapitre).

Commentaire par Çamkara

Voici maintenant des déclarations qui tendent à montrer que l'existence de l'essence de l'*âtman,* lequel est sans second et sans naissance, etc... peut (1) également être établie en s'appuyant sur l'autorité de la *çruti* ; *rasa,* etc... sont les cinq gaines (2) telles que la gaine physique (*annarasamaya-koça*) - la gaine d'énergie vitale (*prânamaya-koça*) — etc... elles sont toutes désignées comme des gaines (*koça*) parce qu'elles sont (3) comparables au fourreau d'une épée, et que, par rapport à celles qui suivent, les premières sont situées à l'extérieur (4). Elles font l'objet d'une claire description dans le deuxième chapitre (*ânanda-vallî*) de la *taittirîyopanisad* : Cela est le Soi

---

(1) peut : il a été prouvé par la raison que le *jîva* est identique au *Brahman* sans second. Cette proposition est maintenant prouvée sur l'autorité des *veda.*

(2) cinq gaines : l'*annamaya-koça :* la gaine grossière qui est constituée par la nourriture (*anna*) ; le *prânamaya-koça* : la gaine d'énergie vitale ; *manomaya-koça* : la gaine mentale, constituée par *manas* ; *vijñânamaya-koça* : la gaine de l'intellect, et *ânandamaya-koça* : la gaine de félicité.

(3) elles sont : les *koça* sont comparés à des gaines ; de même que le fourreau est extérieur à l'épée, de même les *koça* sont extérieurs à l'*âtman* qui est le Soi intérieur d'eux tous.

(4) à l'extérieur : l'*annamaya-koça* est la gaine à l'intérieur de laquelle prend place le *prânamaya-koça* ; le *prânamaya-koça* est la gaine à l'intérieur de laquelle prend place le *manomaya-koça,* et ainsi de suite ; l'*ânandamaya-koça,* la dernière des cinq gaines, se situe ainsi à l'intérieur du *vijñânamaya-koça.*

de toutes ces gaines ; c'est à cause de Cela que ces cinq gaines sont considérées comme vivantes ; Cela est donc appelé « *jîva* » (individualité vivante) puisque Cela est la cause de toute existence. Mais quel est Cela ? — Cela est le suprême Soi antérieurement décrit en tant que *Brahman*, lequel est Existence, Connaissance et Infinitude.

En outre, il a été établi que c'est de cet *âtman* que tous les agrégats : l'agrégat physique appelé « *rasa* », etc... qui possèdent les caractéristiques de gaine, ont été créés (1) par Son propre pouvoir sous le nom d'ignorance. Cette création est semblable en tout point à la création des objets que l'on voit au cours d'un rêve ou pendant une séance de magie, mais nous avons décrit cet *âtman* en tant qu'éther dans un passage qui dit : « L'*âtman* semblable à l'éther... » (voir 3e *çloka* du chapitre III). Et cet *âtman* ne saurait être établi par un raisonnement (2) qui suivrait la démarche des logiciens puisque l'*âtman* auquel nous nous référons est différent de l'*âtman* des logiciens.

12e ÇLOKA :

La description au moyen des couples telle, par exemple, que la description de l'éther qui pénètre ce monde et de l'éther qui pénètre tout organisme, (bien qu'elle se réfère en particulier à chacun des membres d'un même couple), **s'applique également au Suprême** Brahman ;

en effet, le madhu-brâhmana (chapitre de la brhadâranyakopanisad) **décrit ce** Brahman **comme résidant à la fois au dedans de chaque entité physique** (adhyâtma) **et dans les régions supraphysiques** (adhidaiva).

---

(1) ont été créés : ce n'est pas une création réelle, mais la création qui est illusoire est tenue pour réelle du point de vue empirique.

(2) raisonnement : la démarche dialectique qui permet d'accéder à la Vérité — but ultime de la philosophie du *vedânta* — est décrite dans les *kârikâ* de *Gaudapâda* : elle consiste à analyser chacun des trois états : veille, rêve et sommeil profond, et à coordonner ces diverses expériences.

Commentaire par Çamkara

En outre, par les mots (1) : « Tout ceci (tout cet univers) est le suprême *âtman*, le *Brahman*, la resplendissante et immortelle Personne qui, tout ensemble, réside dans le macrocosme (*adhidaiva*) et dans le microcosme (*adhyâtma*) qui, tout ensemble, pénètre cette terre et constitue le Connaisseur qui s'est incarné en ce corps », *Brahman* n'est décrit qu'afin d'indiquer la limite à laquelle s'évanouit toute dualité. Où cette description est-elle faite ? — Voici la réponse : Cette description se trouve dans le *madhu-brâhmana*, chapitre de la *brhadâranyakopanisad* qui traite de la Connaissance de *Brahman* ; c'est pourquoi on y décrit le nectar (c'est-à-dire l'immortalité), désigné sous le nom de *madhu* (le miel), puisqu'il nous procure la suprême félicité ; et ce *Brahman* est semblable à l'éther dont l'unité ou l'homogénéité est proclamée, bien qu'il soit indiqué séparément comme pénétrant cette terre et comme pénétrant chaque organisme physique.

13[e] ÇLOKA :

Puisque l'identité du jîva **et de** l'âtman **qui, tous deux, ont pour caractéristique d'être sans second, est glorifiée,**

et que la multiplicité est condamnée (dans les Ecritures), **par conséquent, seule la non-dualité doit être tenue pour raisonnable et vraie.**

---

(1) mots : le texte de la *brhadâranyakopanisad* (II/5/1) auquel il est fait allusion commence ainsi : « Cette terre est le miel (*madhu* : effet) de tous les êtres, et tous les êtres sont le miel (*madhu* : effet) de cette terre ; de même cette Personne resplendissante et immortelle qui réside en cette terre et cette Personne resplendissante et immortelle qui s'est incarnée en ce corps (sont, toutes deux, *madhu*). — En vérité, elle est identique au Soi, à l'Immortel, à *Brahman*, au Tout ». — Le sens de ce passage de la *çruti* est le suivant : Seul le suprême *Brahman* a été décrit comme existant sous les deux aspects complémentaires qui constituent un même couple : l'aspect microcosmique (*adhyâtma*) et l'aspect macrocosmique (*adhidaiva*).

Commentaire par Çamkara

Les *çâstra* (1) (les Ecritures), de même que les sages tels que *Vyâsa,* etc..., glorifient l'identité du *jîva* et du suprême Soi par l'élimination de toute différence, conclusion à laquelle aboutit le raisonnement et que supportent les Ecritures. En outre, les expériences de multiplicité qui sont naturelles (à l'ignorant) et communes à toutes les créatures — c'est l'explication que proposent ceux qui ne comprennent pas la véritable signification des Ecritures et qui se laissent séduire par de futiles raisonnements — ont été condamnées (2) dans les termes suivants : « Mais ici (en cet univers), il n'y a absolument rien qui corresponde à l'existence de la dualité », « La peur naît de la conscience de dualité », « Voit-il (dans l'*âtman*) l'ombre d'une différence, aussitôt la peur l'envahit », « Il va de mort en mort celui qui voit ici (en cet *âtman*) la pluralité ».

D'autres Connaisseurs de *Brahman* ainsi que les Ecritures (dont certains passages viennent d'être cités) exaltent l'identité (du *jîva* et de *Brahman*), et condamnent la multiplicité. L'interprétation non-dualiste est la seule qui permette de saisir aisément et l'éloge et la condamnation : en d'autres termes, elle est en parfait accord avec la raison, mais les conceptions erronées qu'avancent les logiciens (3) — conceptions qui manquent d'ailleurs de clarté — ne sauraient être acceptées comme des faits irrécusables.

14e ÇLOKA :

La distinction entre le jîva **et l'**âtman **qu'a proclamée** (la portion

---

(1) *çâstra* : cf. : « Celui qui connaît *Brahman* devient réellement *Brahman.* »

(2) condamnées : ce qui est condamne par les Ecritures ne peut être regardé comme la vérité.

(3) logiciens : il est fait allusion aux tenants du *vaiçeşika* et aux autres systèmes de pensée.

(Il n'y a pas de textes dans les Ecritures qui exaltent la dualité et qui condamnent la non-dualité, c'est-à-dire l'*advaita*).

relative aux rites de) l'upanisad **qui traite de l'origine** (de l'univers) **ne doit s'entendre qu'au figuré,**

car cette portion (des veda) **décrit exclusivement ce qui sera ; à l'égard d'une telle distinction, cette déclaration n'aurait aucun sens si on la tenait pour réelle.**

Commentaire par Çamkara

Objection : La *çruti* elle-même a déjà proclamé la distinction entre le *jîva* et le suprême Soi, dans cette partie de l'*upanisad* qui décrit la création (de l'univers), c'est-à-dire dans la portion relative aux rites (*karma-kânda*) des *veda*. Les textes auxquels nous nous référons utilisent, pour décrire le suprême *purusa* qui ressentit des désirs de multiplicité, des expressions telles que les suivantes : « désireux de ceci », « désireux de cela », « Lui (1), le Suprême, a soutenu le ciel et la terre », etc... — Tel étant le cas, comment est-il possible, lorsqu'un désaccord se présente dans les *veda* entre la partie qui a trait aux rites et celle qui a trait à la connaissance (*jñâna-kânda*), d'en conclure que l'identité du *jîva* et du suprême Soi, telle qu'elle se dégage de la dernière partie des *veda*. est seule raisonnable et seule exacte ?

Réponse : Voici notre réponse : La distinction (entre le *jîva* et le *paramâtman*), décrite dans le *karma-kânda* et antérieure aux déclarations de l'*upanisad* qui traitent de la création de l'univers telles que : « Cela de quoi émanent tous les êtres... », « Ainsi que des gerbes d'étincelles (jaillissent) du feu... », « Cela perçut... », « Cela créa le feu », cette distinction, disons-nous, n'est pas réelle du point de vue de l'Absolu.

Objection : S'il en va ainsi, quelle était-elle ?

Réponse : Cette déclaration n'a qu'une signification secondaire ; la distinction (entre le *jîva* et le *paramàtman* qui est impliquée dans ces passages) est semblable à la distinction que l'on établit entre l'éther indifférencié (*mahâ-*

(1) Lui : *hiranya-garbha :* l'Ame cosmique.

kâça) (1) et la cruchée d'éther (*ghatâkâça*) ; elle est énoncée à l'égard d'un événement à venir (2), comme c'est le cas lorsque nous disons : « Cet homme fait cuire du riz », car les mots qui décrivent la distinction (entre le *jîva* et le *paramâtman*) ne pourraient en aucun cas impliquer, avec quelque apparence de raison, qu'une telle distinction fût absolument réelle, puisque les déclarations relatives à la distinction de l'*âtman* et du *jîva* relatent simplement les expériences de multiplicité de ceux qui demeurent encore sous le charme de leur propre ignorance (*avidyâ*) à laquelle aucune origine (3) ne saurait être assignée. Ici (4), dans les *upanisad*, les textes qui parlent

---

(1) indifférencie : la différence qui existe entre l'ether enclos dans la cruche et l'éther indifférencié n'est due qu'au conditionnement adventice (*upâdhi*) constitué par la cruche ; en réalité, c'est le même éther qui s'étend dans l'espace illimité et qui emplit la panse de la cruche ; de même, on s'imagine que le *jîva* diffère de l'*âtman* lorsque le *jîva* est conditionné par des *upâdhi* tels que l'organe interne (*antahkarana*) et le corps grossier.

(2) à venir : ici, les *veda* déclarent la non-identité du *jîva* et de *Brahman* eu égard à l'expérience de multiplicité qui est le lot des ignorants ; les notions de passé, de présent et de futur ne sauraient se former que dans le domaine de l'ignorance Lorsqu'on fait cuire du paddy (riz non cuit), on dit que le riz (riz cuit) est en train de bouillir ; c'est ainsi que nous employons à tout moment des expressions analogues : le mode présent est utilisé en vue d'un événement qui se produira dans le futur. De même, les Ecritures parlent de la dualité qui existait avant la création, afin d'indiquer indirectement l'état de connaissance auquel accédera plus tard l'aspirant lorsqu'il se rendra compte par lui-même que la multiplicité est irréelle

(3) origine : on ne peut par conséquent pas lui attribuer une cause quelconque.

(4) Ici : le but des declarations dualistes que l'on rencontre dans la *çruti* est d'établir en dernier ressort l'identité du *jîva* et de *Brahman*. Les *upanisad* admettent le point de vue empirique qui considère ce monde tel qu'il paraît être, et elles l'expliquent en disant que *Brahman* qui est, à la fois, la cause matérielle et la cause efficiente, a créé ce monde avec tous ses

de création, de destruction, etc... de l'univers tendent à établir (en définitive) l'identité du *jîva* et du suprême Soi ; c'est d'ailleurs ce qui résulte des textes ci-après : « Cela, tu l'es toi aussi ! », « Il ne connaît pas celui qui connaît que Je suis autre que lui, et que lui-même est autre que Moi », etc... — Autrement dit, dans les *upanisad,* le but ultime de la *çruti* est d'établir l'identité (du *jîva* et de l'*âtman*).

Tenant en vue cette identité qui sera ultérieurement prouvée, les textes (apparemment dualistes) se bornent à rappeler l'expérience commune (1) de multiplicité (laquelle est due à l'ignorance); par conséquent, ces textes (dualistes) n'ont qu'une valeur figurative.

Il est également possible d'interpréter ce *çloka* de la manière suivante : Le texte des Ecritures : « Il est un et sans second » déclare l'identité (totale) du *jîva* et de *Brahman* avant même la création, laquelle est dénotée par ces mots : « Il perçut », « Il créa le feu », etc..., mais le degré suprême est, encore une fois, atteint lorsqu'on parvient à reconnaître cette identité ; c'est ce qui appert de certains passages de la *çruti* tels que : « Cela est la Réalité ; Cela est l'*âtman,* et Cela, tu l'es toi aussi ! » — Or, si, tenant en vue l'identité qui sera établie plus tard, la non-identité du *jîva* et de l'*âtman* a été décrite en certains passages, il faut y voir un procédé métaphorique dont l'Ecriture s'est servie légitimement comme c'est le cas lorsque nous disons nous-mêmes : « Il fait cuire du riz ».

---

habitants, et qu'ensuite Il est entré en chacun d'eux en tant que Soi vivant. Cette explication n'en établit pas moins l'unité essentielle de *Brahman* et du *jîva,* car les différences apparentes sont assignées à l'ignorance. Le *Brahman* sans second existe à l'exclusion de quoi que ce soit d'autre ; il est sans naissance, sans cause et sans changement ; si l'on voit la multiplicité, cette multiplicité, elle aussi, est *Brahman,* et l'expérience de la multiplicité dans le *Brahman* sans second n'a pas d'autre cause que l'ignorance.

(1) commune : ce qui est encore dû à l'ignorance.

15e ÇLOKA :

(Les déclarations védiques qui ont trait à) **la creation telle qu elle est illustrée par les exemples de la terre, du fer, des étincelles, etc... ou par quelque autre analogie**
n'ont pour fin que d'expliquer l'identité (du jîva et de Brahman).
(A proprement parler,) **la multiplicité n'existe sous quelque mode que ce soit.**

Commentaire par Çamkara

Objection : Avant (1) la création, tout ceci (tout cet univers) a pu être non-né, un et sans second, mais, après la création, tout cet univers pleinement manifesté ainsi que les êtres incarnés (*jîva*) dénotent irrécusablement la pluralité !

Réponse : Non pas ! Il ne saurait en être ainsi, car les passages des Ecritures qui traitent de la création ont une tout autre signification ; la difficulté qui s'élève ici a déjà été résolue par des textes qui déclarent que tous les agrégats corporels (2), etc..., de même que les objets de rêve sont produits par l'illusion du sujet (*âtman*), et que cette création ainsi que les différences entre les *jîva* peuvent être comparées à la création des cruchées d'éther et à leurs différences respectives. Si le *çloka* se réfère encore une fois aux déclarations des Ecritures (3) qui sont relatives à la

---

(1) Avant... : on trouve dans les Ecritures des déclarations discordantes à l'égard de la création ; on est donc fondé à penser que ces déclarations sont exactes au pied de la lettre, et que, par conséquent, la multiplicité engendrée par la création est, elle aussi, réelle.

(2) agregats corporels : dans les *çloka* 3 et 10 du présent chapitre, il a été établi que si l'ego et le non-ego sont perçus comme des entités distinctes de *Brahman,* le fait est dû à l'ignorance.

(3) Ecritures : le *çloka* antérieur a montré que les déclarations des Ecritures regardant la création, etc... ont pour but d'expliquer la nature illusoire de l'univers à ceux qui considèrent l'univers comme réel, mais le présent *çloka* se propose de nous aider à saisir l'identité du *jîva* et de *Brahman.*

création et aux différences (entre les individualités créées), c'est afin de prouver que de telles déclarations à l'égard de la création ont uniquement pour but de déterminer l'identité du *jîva* et de *Brahman*. La (théorie (1) de la) création est exposée dans les Ecritures à l'aide des exemples de la terre, du fer, des étincelles, etc..., ou au moyen d'autres analogies, mais toutes ces conceptions de la création n'ont pas d'autre fin que d'éclairer notre intelligence pour que nous soyons en état de saisir l'identité du *jîva* et de *Brahman*. Il en va précisément comme pour l'histoire (2) de l'organe de la parole (*vâc*), etc..., qui furent frappés de mal par les *asura* (démons) ; cette légende figure dans le chapitre sur l'énergie vitale (*prâna*), mais la *çruti* n'a réellement qu'un seul but : faire ressortir l'importance toute spéciale de *prâna*.

---

(1) theorie de : voici ce qu'il convient d'entendre par là : nous devons — non pas prendre ces déclarations dans le sens littéral — mais chercher leur signification profonde.

(2) histoire : il est fait référence à la 2[e] partie du 1[er] chapitre de la *chândogyopanisad* ; cette histoire ne saurait être considérée comme littéralement vraie, puisque les organes du langage, etc..., étant eux-mêmes inconscients, ne peuvent entrer en querelle les uns avec les autres ; cette anecdote a pour but de démontrer la supériorité de *prâna* sur les autres organes (*indriya*) ; d'ailleurs, voici une résumé de l'histoire à laquelle il est fait allusion : Autrefois, les *deva* et les *asura*, tous de la race de *Prajâpati*, entrèrent en guerre les uns contre les autres ; les *deva* (les dieux) et les *asura* (les démons) représentent ici respectivement les bonnes et les mauvaises tendances humaines. Les *deva* prirent l'*udgîtha* en pensant que cette arme leur assurerait la victoire sur leurs adversaires ; l'*udgîtha* est l'acte sacrificiel que doit accomplir l'*udgâtr*, le prêtre du *sâmaveda*, en chantant les hymnes (*udgîtha*). Les dieux méditèrent donc sur l'*udgîtha* en tant que respiration à travers les narines, mais les *asura* frappèrent de mal la respiration ; alors les dieux méditèrent successivement sur l'*udgîtha* en tant que langage, œil, oreille, mental, mais chaque fois, l'organe correspondant fut atteint par les *asura*. Les *deva* finirent par méditer sur l'*udgîtha* en tant que *prâna* (énergie vitale), et, cette fois, les *asura* ne réussirent pas à souiller le *prâna*. Par conséquent, le *prâna* est supérieur à tous les organes des sens.

Objection : Nous (1) n'acceptons pas l'interprétation que vous proposez !

Réponse : Votre objection n'est pas legitime, car (2) l'anecdote relative à *prâna,* etc... a été relatée différemment en diverses parties des *veda* ; si cette anecdote devait être considérée comme littéralement vraie, on ne devrait trouver qu'une seule version dans tous les textes qui la reproduisent, et des versions de nature contradictoire n'auraient pu être données ; or, nous rencontrons dans les *veda* des versions toutes différentes ; par conséquent, les passages des Ecritures qui rapportent diverses histoires de *prâna* ne se proposent certainement pas une fin qui leur serait propre ; elles ne peuvent donc être comprises au sens littéral ; c'est de la même façon que l'on doit entendre les déclarations des Ecritures qui sont relatives à la création.

Objection : Il y a eu plusieurs créations, et chacune ressortit à un cycle différent ; par conséquent, les déclarations des Ecritures à l'égard de ces diverses créations (de l'univers) ainsi que les histoires (de *prâna*) varient entre elles parce qu'elles se réfèrent à des créations en des cycles différents.

Réponse : Cette hypothèse n'est pas recevable, car les histoires (de *prâna* au même titre que les illustrations tirées de la terre, du fer, etc...) n'ont pas d'autre but, ainsi que nous l'avons déjà dit, que d'éclairer notre intellect ; dans les déclarations des Ecritures (3) à l'égard de la création ou de *prâna,* on ne saurait découvrir quelque autre utilité.

---

(1) Nous : nous n'acceptons pas votre explication, car les organes du langage, etc... ont été désignés comme des divinités particulières, et ces divinités ne peuvent être rangées dans la catégorie des objets inanimés.

(2) car : cette histoire de *prâna* est relatée de différentes manières en plusieurs *upanisad* ; si cette histoire devait être acceptée comme littéralement vraie, de telles variantes ne pourraient se présenter.

(3) des Ecritures : les légendes relatives à la création, etc... ainsi que l'histoire de *prâna* ont été rapportées différemment

Objection : Nous prétendons (1) que ces déclarations servent comme objet de méditation, et que, par ce chemin, l'aspirant finit par atteindre le but suprême.

Réponse : Cette explication non plus n'est pas exacte. car à l'aide de la discussion (pour le cas de *prâna*) ou au moyen de la création et de la destruction (pour le cas des déclarations védiques), nul n'éprouvera le désir d'accéder à l'état d'identité. Nous devons raisonnablement en conclure que les déclarations des Ecritures à propos de la création, etc..., ont simplement pour but d'aider le mental à réaliser l'unité du *jîva* et de l'*âtman* et qu'elles n'ont pas d'autre but en dehors de celui-là ; par conséquent, il est impossible d'admettre que la création ait produit la multiplicité.

16[e] ÇLOKA :

Il y a trois stades d'existence (âçrama) **qui correspondent, chacun à chacun, à trois degrés de compréhension : le degré inférieur, le degré moyen et le degré supérieur ;**

c'est par compassion que l'Ecriture a enseigné cette dévotion (ou discipline spirituelle) **à l'intention de ceux** (qui ne sont pas encore illuminés).

Commentaire par Çamkara

Objection : Si, selon certains passages de la *çruti* tels que « l'*âtman* est un et sans second », etc..., seul l'*âtman*,

---

en plusieurs *upanisad* ; en certains passages, nous voyons ainsi que, tout d'abord, l'éther (*âkâça*) fut produit ; ailleurs c'est le feu qui apparut le premier ; enfin, une autre *upanisad* déclare qu'avant toute autre chose, le *prâna* se manifesta. Par conséquent, eu égard à la nature contradictoire de tels récits, on ne devrait pas s'attacher au sens littéral ; ils servent à une autre fin, savoir, l'établissement de l'absence de multiplicité ; en d'autres termes, ils tendent indirectement à prouver l'identité du *jîva* et de *Brahman*.

(1) Nous prétendons : la *çruti* déclare que le *bhakta* finit par réaliser que l'*âtman* est un et sans second.

l'Un, à jamais pur, illuminé et libre est la Réalité suprême, et tout le reste est irréel, à quoi servent la dévotion et les pratiques spirituelles impliquées dans d'autres passages de la *çruti* (1) comme : « O mon cher, il ne faut plus voir que l'*âtman*... », « L'*âtman* qui est exempt de... », « Il désira », « Cela devrait être adoré en tant qu'*âtman* », etc... ? Et encore, à quoi servent les sacrifices védiques (*karman*) tels que l'*agnihotra ?*

Réponse . Eh bien, écoutez nos raisons ! Le terme « *âçrama* (2) » (stade d'existence) englobe tous ceux qui sont aptes à suivre les disciplines spirituelles correspondant à un stade déterminé. Dans le texte ci-dessus, ce mot inclut aussi ceux qui appartiennent aux (différentes) castes (3) et qui, par conséquent, observent les rites (prescrits pour ces mêmes castes). L'emploi du terme *âçrama* dénote implicitement qu'il y a trois castes. — Comment ? Il en va ainsi parce que les castes sont douées de trois degrés de compréhension (4), savoir : un degré inférieur, un degré moyen et un degré supérieur. Cette discipline spirituelle ainsi que les différents actes de dévotion (*karman*) sont donc ordonnés par la *çruti* aux *âçramin* d'intellect inférieur ou moyen, dans un esprit de pure

---

(1) passages de la *çruti :* tous ces passages exigent, de la part des étudiants, soit la méditation, soit la dévotion ou les pratiques spirituelles ; une telle injonction serait réellement sans signification si l'*âtman* sans second était, lui seul, la Réalité suprême.

(2) voici quels sont ces stades : le *brahma-carya* (l'apprentissage) — *gârhasthya* (l'état de chef de famille) — *vânaprastha* (l'état d'ermite) — et *samnyâsa* (la vie de renoncement absolu).

(3) castes : le terme *varna* désigne ici les trois premières castes, celle du *brâhmana,* celle du *ksatriya* et celle du *vaiçya.*

(4) degrés de compréhension : ceux qui regardent l'univers phénoménal (*kârya-brahman*) comme réel — ceux qui vénèrent le *kârana-brahman* en tant que cause première de l'univers et ceux qui ont réalisé l'*âtman* sans second (*advaita*), possèdent respectivement : les premiers, un faible intellect — les deuxièmes, un intellect médiocre, puisqu'ils se meuvent toujours sur le plan causal — les troisièmes, un intellect supérieur.

compassion, afin que ceux-là aussi, en suivant une démarche correcte, puissent accéder à la connaissance supérieure. Que cette discipline (1) ne s'applique pas à ceux qui possèdent la juste compréhension, en d'autres termes à ceux qui ont acquis la Connaissance de l'*âtman* lequel est un et sans second, c'est ce qui résulte de passages de la *çruti* tels que : « Cela qui ne peut être connu par le mental, mais ce par quoi, dit-on, le mental est capable de penser, sache que Cela seul est *Brahman*, et non pas la divinité que cette foule vient adorer ici ! » « Et Cela, tu l'es, toi aussi ! », « Assurément, tout ceci est l'*âtman* », etc...

Dans les *çloka* précédents, il a été prouvé que les déclarations des Ecritures à l'égard de la création, etc..., ne s'opposent nullement à la vérité de l'*âtman* sans second, et le présent *çloka* établit que les diverses disciplines associées aux différentes castes (*varna*) et aux différents *âçrama* que prescrit la *çruti* ne contredisent pas non plus la conception de l'*âtman* sans second. Les déclarations relatives à la création, etc..., ainsi que les diverses disciplines spirituelles n'ont toutes qu'un seul et même but : elles aident les ignorants à comprendre que l'*âtman* est un et unique.

17e ÇLOKA :

Les dualistes restent obstinément attachés aux conclusions auxquelles ils sont parvenus par leur investigation personnelle (et ils s'imaginent qu'ils détiennent la Vérité) ;

Aussi se contredisent-ils les uns les autres, tandis que l'advaitin, lui, n'entre en conflit avec aucun d'eux.

---

(1) Que cette discipline... : puisque le Connaisseur de l'*âtman* sans second est affranchi de toute distinction entre les *âçrama* et les *varna*, il n'a plus besoin d'accomplir quelque acte védique ou de pratiquer quelque discipline spirituelle que ce soit.

Voici, en bref, la signification de ce verset : les *âçrama* et les *varna* décrits dans la *çruti* ainsi que les diverses fonctions qui correspondent à chacun d'eux n'ont qu'une valeur de discipline ; le but principal est d'exercer l'étudiant à comprendre l'unité du *jîva* et de *Brahman*.

Commentaire par Çamkara

La Connaissance du Soi sans second est établie à la fois au moyen des Ecritures et au moyen du raisonnement ; par conséquent, cette Connaissance est, seule, la Connaissance parfaite ; les autres conceptions qui ne reposent pas, en même temps, sur l'Ecriture et sur le raisonnement, conduisent à des systèmes erronés.

Les théories des dualistes sont fausses pour une autre raison : elles (1) sont la source intarissable des vices opposés : l'attachement et l'aversion, etc... Comment est-ce possible ? — Les dualistes qui suivent les opinions de *Kapila,* de *Kanâda,* du *Buddha* et de *Jina,* etc..., s'en tiennent inébranlablement aux conclusions telles qu'elles ont été définies et formulées par leurs écoles respectives ; ils pensent que la manière de voir qu'ils soutiennent eux-mêmes est, seule, l'ultime Vérité, et que les autres manières de voir sont fausses ; par conséquent, ils chérissent leurs propres croyances et ils détestent celles qu'ils considèrent comme contraires aux leurs. Ainsi donc, sous l'empire de la passion et de la haine, ils se contredisent mutuellement puisqu'ils adhèrent à leurs convictions personnelles comme s'il s'agissait de l'unique vérité. Mais notre manière de voir, autrement dit l'unicité de l'*âtman* fondée sur l'identité de tous les êtres, qui, elle, trouve appui dans les *veda,* n'entre pas en conflit avec les théories particulières, les-

---

NOTE (17e *çloka*) . Ce *çloka* prouve la supériorité de la Connaissance advaitique sur toutes les autres manières de voir puisqu'elle ne contredit pas les déclarations des Ecritures relatives à la création et aux exercices spirituels (*upâsana*) et que, d'autre part, elle ne s'oppose pas aux autres théories. L'*advaita* est seul capable d'harmoniser entre elles toutes les autres doctrines ou théories ; elle seule peut fournir une explication rationnelle des autres conceptions à l'égard de la Vérité.

---

(1) elles : les dualistes prennent pour Vérité suprême ce qui n'est que vérité relative.

quelles se contredisent réciproquement, pas plus (1) que les divers membres d'un homme : mains, pieds, etc... n'entrent en conflit les uns avec les autres.

Par conséquent, la *çruti* se propose de faire connaître l'unicité de l'*âtman* et puisque cette Connaissance est exempte de ces imperfections que l'on appelle l'attachement et l'aversion, on doit la considérer comme la véritable Connaissance.

18e ÇLOKA :

Puisque la non-dualité est l'ultime réalité, on en conclut que la dualité est l'effet (kârya ou bheda) **de la non-dualité ;**

Or, les dualistes conçoivent la dualité de deux manières (à la fois dans l'Absolu et dans le relatif) ; **la position non-dualiste ne s'oppose donc pas à la position dualiste.**

NOTE (18e *çloka*) : En raison de la différence qui existe entre les conceptions des dualistes et celles des non-dualistes, on peut se demander comment il est possible d'affirmer que les dernières ne contredisent pas les premières ; le présent *çloka* répond à l'objection ; il dit que ce qu'on appelle « dualité » n'existe aucunement ; tout ce qui existe est le *Brahman* sans second à l'exclusion de quoi que ce soit d'autre ; le non-dualiste ne saurait donc se quereller avec ce qui n'a pas d'existence réelle.

---

(1) pas plus que... : si, en exécutant certains mouvements, nous heurtons du pied ou de la main telle ou telle autre partie de notre corps, nous n'en ressentons aucune irritation, puisque le corps n'ignore pas que les différents membres font partie intégrante de lui-même ; puisque le non-dualiste connaît l'identité de tous les êtres créés et de toutes les pensées, il ne saurait éprouver un sentiment de colère envers ses adversaires ; il sait, en effet, que ces « soi-disant » adversaires ne sont, en réalité, rien d'autre que son propre Soi. Après avoir détruit toutes les limitations, le Connaisseur de *Brahman* réalise que le monde tout entier est la projection des idéations du mental cosmique ; or, les idéations sont identiques à *Brahman,* de même que les divers objets du rêve sont identiques au mental ; par conséquent, les diverses autres théories n'entrent pas en conflit avec la non-dualité puisque ces théories, elles aussi, sont identiques à *Brahman* ; l'Ecriture dit d'ailleurs : « En vérité, tout ceci est *Brahman* ».

Commentaire par Çamkara

Comment se fait-il que le non-dualiste n'entre pas en conflit avec le dualiste ? — En voici la raison : puisque (1) la non-dualité est l'ultime Réalité, la dualité ou la multiplicité n'est que son effet. Les passages des Ecritures tels que : « Il est un et sans second », « Il créa le feu », etc..., confirment cette interprétation. De plus, cette manière de voir est supportée par la raison puisqu'en l'absence de toute activité du mental, c'est-à-dire (2) tant que durent l'évanouissement, le sommeil profond et l'état de transe (*samâdhi*), la dualité n'est plus perçue ; on est donc fondé à dire que la dualité est l'effet de la non-dualité, mais les dualistes ne conçoivent que la dualité, et ce, de deux manières différentes (3), savoir, du point de vue de l'Absolu et du point de vue de la relativité ; puisque la dualité n'est conçue que par l'être abusé par l'ignorance, et que la non-dualité est conçue par nous à l'aide des lumières (4)

---

(1) puisque... : sur l'autorité des Ecritures, nous savons que la dualité est l'effet de l'Un sans second ; du point de vue de la relativité, l'effet doit nécessairement être différent de la cause, car, dans le cas contraire, nul ne serait capable de distinguer la cause de l'effet. La *çruti* dit en outre que tous les effets ne consistent qu'en noms, et ne sont que des figures de langage comparables en tout point aux modifications de l'argile et, par conséquent, irréelles. La non-dualité ne heurte donc pas la théorie des dualistes.

Ici, le mot « *bheda* » est utilisé dans le sens d'effet (*kârya*) et non pas dans celui de modification que lui donne le *sâmkhya*.

(2) c'est-à-dire... : nous percevons la dualité en raison de l'activité du mental : quand le mental est en repos, la dualité cesse d'être perçue — ce qui a lieu dans le sommeil profond, l'évanouissement ou le *samâdhi*. Par conséquent, la dualité est un « effet ». Le non-dualiste admet la dualité comme un fait, mais il nie que la dualité soit réelle. La non-dualité ne contredit donc pas la dualité — du point de vue de la réalité — puisque la dualité, à proprement parler, n'existe pas.

(3) de deux manières : autrement dit, les dualistes tiennent la dualité tout ensemble pour la Réalité suprême et pour la réalité relative.

(4) lumières : notre manière de voir est, en effet, soutenue à la fois par le raisonnement et par les Ecritures.

de la raison et de l'Ecriture, par conséquent, notre manière de voir ne s'oppose pas à celle de l'être abusé. Pour leur part, les Ecritures déclarent également : « *Indra* (le Seigneur suprême) a créé toutes ces formes multiples par la vertu de *mâyâ* », « Ici, n'existe rien qui ressemble à la dualité » Il en va (1) là comme pour l'homme qui se trouve sur un éléphant fougueux ; cet homme n'ignore pas qu'aucun autre éléphant ne serait capable de lutter avec le sien, mais il s'abstient de pousser sa monture sur l'insensé qui, debout sur le sol, lui jette un défi : « Moi aussi, je suis sur un éléphant ; poussez donc le vôtre sur le mien ! »

Il résulte de ce qui précède que, du point de vue de la réalité, le Connaisseur de *Brahman* est le véritable Soi des dualistes eux-mêmes, et que, par conséquent, notre propre façon de voir laquelle est non-dualiste, ne s'oppose pas à celle des autres.

19[e] ÇLOKA :

Ce n'est que par la vertu de mâyâ (l'illusion) **— à l'exclusion de toute autre raison — que ce non-né** (le Brahman sans second et sans changement) **paraît subir des modifications,**

car, si ces modifications étaient réelles, l'immortel (Brahman) **deviendrait mortel.**

Commentaire par Çamkara

Si la dualité (2) était l'effet de la non-dualité, on pourrait

---

(1) Il en va... : le dualiste s'abuse lui-même ainsi que l'insensé qui, se tenant debout sur le sol, s'imagine qu'il est monté sur un éléphant. La personne qui dirige l'éléphant ne prête pas attention aux provocations de ce fou ; de même, le dualiste ne voit qu'une petite partie de la vérité, mais il pense qu'il a réalisé la Vérité suprême ; aussi défie-t-il le non-dualiste de réfuter sa position, mais le non-dualiste, assuré en sa propre position, se rit de ce défi, et ne nourrit aucun mauvais sentiment à l'égard du dualiste puisqu'il est le véritable soi de son « prétendu » adversaire.

(2) Si la dualité... : car l'effet participe toujours de la nature de la cause.

prétendre que la dualité, au même titre que la non-dualité (*advaita*), est aussi la suprême Réalité. Afin de dissiper ce doute qui a pu s'élever en l'esprit de quelques personnes, on explique que, par la vertu de *mâyâ* (1), la non dualité — la Réalité suprême — paraît en tant que multiplicité, de même que la lune qui est unique paraît multiple pour l'homme dont l'organe visuel est défectueux et de même que la corde paraît (aux yeux de l'ignorant) sous la forme d'un serpent, d'un filet d'eau, etc... ; cette multiplicité n'est pas réelle puisque l'*âtman* est sans parties. Certes, on peut dire qu'un objet composé de parties subit une modification quand un changement s'opère dans une de ses parties ; c'est ainsi, par exemple, que l'argile est transformée en cruches, en jarres, etc... Par conséquent, ce *çloka* se propose de montrer que l'*âtman* sans changement (non-né), ne saurait, puisqu'il n'a pas de parties, admettre une distinction quelconque, si ce n'est par la vertu de *mâyâ*, autrement dit par l'illusion du percevant.

Si les apparences (2) de multiplicité étaient réelles, l'*âtman* sans second, à jamais non-né, Lui qui par sa nature même est immortel, deviendrait mortel — (ce qui est aussi absurde que de prétendre que le feu puisse devenir froid !)

Il ne serait d'ailleurs pas souhaitable qu'une chose changeât (3) de tout au tout de nature, puisqu'un tel boule-

---

(1) *mâyâ :* la théorie de *mâyâ* explique, d'une façon satisfaisante, l'apparence de la multiplicité, ce qui n'est pas le cas pour le *parinâma-vâda* tel qu'il est défini par le *sâmkhya.*

(2) Si les apparences... : car, en se transformant en univers, l'*âtman* sans second que l'on considère comme immortel, subirait nécessairement la destruction et deviendrait mortel ; or, une chose ne saurait, tout en subissant un changement, conserver sa propre nature.

(3) changeât : un des critériums de la Réalité, c'est qu'en aucun cas, elle n'admet un changement en sa nature essentielle ; or, l'*âtman* sans second est, lui seul, la Réalité ; par conséquent, il ne saurait se transformer en un univers de dualité, et l'acte même de création (ou de modification) est une illusion. La théorie de nécessité logique soutenue par Hegel ou celle de Bradley d'après laquelle l'Absolu, « *en quelque manière* », devient phénomène ne peuvent, ni l'une ni l'autre , être acceptées par la raison.

versement frapperait de nullité tous les moyens de preuve dont nous disposons. Par conséquent, la Réalité, c'est-à-dire l'*âtman,* qui est sans changement et sans naissance, paraît, par la seule vertu de *mâyâ,* subir des modifications ; il s'ensuit que la dualité n'est pas l'ultime Vérité.

20[e] ÇLOKA :

Les disputants (les dualistes) **prétendent que l'entité** (l'âtman) **à jamais non-née** (c'est-à-dire sans changement) **est affectée par le changement :**

comment une entité qui est sans changement et immortelle pourrait-elle participer de la nature de ce qui est mortel ?

Commentaire par Çamkara

Certains commentateurs des *upanisad* qui (1) aiment à discourir et à se faire passer pour des Connaisseurs de *Brahman* admettent que la Réalité — l'*âtman* — qui, par nature, est à jamais non-née (c'est-à-dire sans changement) et immortelle, franchit (2) réellement le seuil de la naissance (et devient l'univers).

Si (3), selon cette théorie, l'*âtman* franchit le seuil des naissances, il doit subir la destruction, mais (4) comment serait-il possible que l'*âtman* lequel, par sa nature, est à jamais non-né (sans changement) et immortel, devînt mor-

---

(1) qui... : c'est-à-dire qui, en réalité, ne connaissent rien au sujet de *Brahman.*

(2) franchit : autrement dit : se transforme lui-même en un univers de multiplicité — ce qui est le fait même de la création.

(3) Si... : car la destruction est la conséquence inévitable de la création ou de la naissance.

(4) mais... : naissance signifie changement de nature ; une entité ne peut demeurer sans changement et, tout ensemble, donner naissance à d'autres objets ; par conséquent, la théorie par laquelle, d'une manière ou d'une autre, l'*âtman* « se transforme en univers », est une théorie fallacieuse.

tel ou qu'en d'autres termes, il fût assujetti à la destruction ?

L'*âtman* ne saurait en aucun cas devenir mortel — ce qui serait contraire à sa propre nature.

21e ÇLOKA :

L'immortel ne saurait devenir mortel ni le mortel devenir immortel,
car une chose ne peut absolument pas changer de nature.

Commentaire par Çamkara

Puisque, dans l'expérience commune, ni l'immortel ne peut devenir mortel ni le mortel devenir immortel, il n'est par conséquent pas possible qu'une chose change de nature, autrement dit que cette chose devienne autre qu'elle n'est ; en aucun cas, le feu ne perd son caractère essentiel : celui d'être chaud.

22e ÇLOKA :

Comment l'homme qui croit que l'entité de nature immortelle devient mortelle, peut-il en même temps soutenir
que l'immortel, après avoir subi l'épreuve du changement, conserve encore sa nature immortelle ?

Commentaire par Çamkara

Le disputant qui soutient que l'Entité de nature immortelle devient mortelle ou, en d'autres termes, qu'elle passe

---

NOTE (22e *çloka*) : D'aucuns soutiennent que *Brahman*, en tant que cause, est immortel avant la création, mais que, en tant qu'effet, et postérieurement à la création, *Brahman* devient mortel : il n'y aurait donc pas contradiction à associer à *Brahman* ces deux aspects : l'un mortel et l'autre immortel qui correspondent, chacun pour sa part, à deux états distincts. Le présent *çloka* fait justice d'une telle théorie.

réellement le seuil des naissances, émet (1) ainsi une proposition sans fondement ; il prétend qu'avant la création cette entité est, par sa véritable nature, immortelle. Comment peut-il affirmer que cette entité soit de nature immortelle, s'il admet, en même temps, qu'elle franchit le seuil des naissances ? Autrement dit, comment l'Immortel pourrait-il, tout à la fois, conserver sa nature immortelle et immuable, et subir un changement (2) ? — Il ne saurait, en aucun cas, en être ainsi !

Ceux (3) qui prétendent que l'*âtman* franchit le seuil des naissances — c'est-à-dire qu'il subit un changement — ne sont plus en droit de parler de l'*âtman* comme étant à jamais sans naissance ! Selon ces personnes, tout est assujetti à la mort, et, par conséquent, il n'y a plus place pour la libération ! (4).

23[e] ÇLOKA :

L'entrée dans l'existence peut être réelle ou illusoire ; la çruti fait mention de ces deux conceptions ;

mais celle qui est, à la fois, soutenue par la çruti et corroborée par la raison, est la seule correcte, et elle exclut l'autre !

---

(1) émet : selon ces disputants, *Brahman*, avant même la création, doit, en tant que Cause, contenir en lui la possibilité de changement, car, dans le cas contraire, il ne pourrait subir de changement ; cela étant admis, on ne serait plus fondé à dire que la Cause soit immortelle.

(2) subir un changement : le fait même qu'une entité subit un changement, décèle qu'elle a pour caractéristique l'impermanence, puisque sa nature inhérente est susceptible de distinction.

(3) Ceux : ce que le dualiste appelle l'Absolu est aussi une entité mortelle : une entité qui passe par la naissance ne saurait être immortelle.

(4) libération : la libération (*mukti*), si on donne à ce terme son véritable sens et qu'on l'entende comme une condition permanente et immuable, devient une absurdité.

Commentaire par Çamkara

Objection : Ceux (1) qui, à l'égard de *Brahman,* n'admettent pas le changement ou le passage à la naissance, sont incapables de justifier les endroits où l'Ecriture soutient la création.

Réponse : Si fait ! Nous admettons fort bien l'existence des textes des Ecritures qui soutiennent la création comme un fait présent, mais des textes de ce genre ont une signification tout autre que celle que vous leur attribuez. Bien que la question ait déjà été traitée, vous soutenez, encore une fois, la même thèse, et nous devons la réfuter aussi afin de dissiper tous les doutes relatifs aux possibilités d'application ou de non-application que présentent les textes des Ecritures quant à la matière (2) qui va faire l'objet de notre étude : que la création de choses soit entendue comme un *fait réel* ou comme une *simple illusion* suscitée par l'art d'un magicien, il s'agit toujours des mêmes textes des Ecritures.

Objection : Si les mots permettent deux significations : l'une métaphorique et l'autre directe, il est raisonnable de comprendre les mots selon leur signification directe.

Réponse : Nous ne sommes pas d'accord ! Car (3) le terme « création », dans tout autre sens que celui d'illusion, serait pour nous dénué de toute signification : au

---

(1) Ceux... : il y a quelques passages des Ecritures qui établissent que l'*âtman* produit la création selon le principe de causalité.

(2) matière : la *çruti* se propose — non pas d'établir un acte de création — illusoire ou effective — mais de prouver la nature immuable ou éternelle (*ajâti*) de *Brahman.*

(3) Car : selon la philosophie *advaita,* toute création — soit effective, soit métaphorique (secondaire) — qu'il s'agisse de l'état de veille ou de l'état de rêve, est également illusoire du point de vue de la Réalité ; en outre, si la création était admise comme « réelle », elle ne servirait de rien, car une telle conception ne saurait aider un aspirant à gagner sa libération.

surplus, il n'y aurait aucune utilité à admettre l'acte même de création ; toute (1) création, qu'elle soit métaphorique ou effective (actuelle), se réfère à une création apparente dont *avidyâ* est la cause, et non pas à une création envisagée du point de vue de la Réalité. Les Ecritures déclarent, en effet : « Bien qu'Il existe au dedans et au dehors, Lui (l'*âtman*) est réellement sans changement » ; par conséquent, nous n'avons établi dans la partie antérieure de cet ouvrage que ce qui est accepté par la raison et, par surcroît, confirmé par la *çruti* dans des déclarations telles que la suivante : « Il est Un et sans second, et Il est exempt de naissance et de mort » ; voilà la seule et véritable signification des Ecritures — à l'exclusion de toute autre !

24e ÇLOKA :

De certains passages des Ecritures tels que : « En l'âtman**, il n'y a pas pluralité », « c'est par la vertu de** mâyâ **qu'Indra... » nous savons qu'assurément c'est par** mâyâ **que « l'**âtman**, bien qu'à jamais non-né, est devenu multiple ».**

Commentaire par Çamkara

On demandera peut-être comment la *çruti* peut, en fin de compte, aboutir à la conclusion suivante : l'*âtman* est exempt de changement ? — Voici la réponse : si la création était réelle, la multiplicité des objets aurait une existence absolument réelle ; il ne devrait donc pas y avoir de textes qui, dans les Ecritures, impliquent l'irréalité de ces objets, mais, au contraire, on rencontre des textes comme les suivants : « En cet (*âtman*), il n'y a pas pluralité », etc...,

---

(1) toute... : la création d'objets dans l'état de rêve est appelée « métaphorique » ou secondaire par rapport à la création d'objets : une cruche, par exemple, etc..., dans l'état de veille ; de même que les objets de rêve deviennent irréels dans l'état de veille, de même les objets perçus dans l'état de veille sont reconnus comme irréels par celui qui accède à la Connaissance de l'*âtman* ; par conséquent, du point de vue de l'*âtman*, tous les objets sans exception sont irréels, qu'ils soient perçus dans l'état de rêve ou dans l'état de veille.

qui nient formellement l'existence de toute dualité. Par conséquent, on a « imaginé » une création afin d'aider à comprendre la non-dualité de l'*âtman*. Il en va de là comme pour l'histoire de *prâna* (1). Et cette manière de voir est encore confirmée par l'usage du mot « *mâyâ* » qui implique l'irréalité (à l'égard de la création) dans les textes suivants : « *Indra* (2), par *mâyâ,* a assumé des formes multiples... ».

Objection : Le terme « *mâyâ* » dénote la connaissance (*prajñâ*).

Réponse : C'est vrai, mais la connaissance sensorielle est illusoire ; or, le mot « *mâyâ* » (3) est utilisé pour dénoter cette connaissance sensorielle ; partant, on est fondé à faire un tel usage de ce mot ; l'expression « *mâyâbhih* » (au moyen de « *mâyâ* ») qui figure dans les textes des Ecritures signifie « au moyen de la connaissance sensorielle laquelle est illusoire », car l'Ecriture dit aussi : « Bien que non-né, l'*âtman* paraît être né sous des formes multiples ». C'est donc par *mâyâ*, et par *mâyâ* seulement, que *l'âtman* vient à la naissance.

Le mot « *tu* » (assurément), dans le texte du *çloka,* dénote ici la conviction de l'auteur ; en d'autres termes, il indique que la création (4) n'est possible que par *mâyâ* — ou par l'illusion — et non pas au sens réel, car l'état « sans

---

(1) *prâna :* si la *çruti* a décrit la querelle entre *prâna* et les organes sensoriels afin de prouver la supériorité de l'énergie vitale (*mukhya-prâna*), elle décrit aussi la création afin d'aider l'étudiant à saisir l'unicité de l'*âtman.*

(2) *Indra :* ce terme est utilisé dans le texte dans le sens de Seigneur suprême : *îçvara.*

(3) *mâyâ :* le mot « *mâyâ* » est parfois utilisé pour dénommer la connaissance empirique ou la connaissance qui s'élève lorsque les organes sensoriels entrent en contact avec leurs objets correspondants ; cette connaissance n'indique pas la plus haute Conscience : la Connaissance du Réel ; partant, la création « par *mâyâ* » est purement illusoire.

(1) création : si l'on voit la création, la seule explication plausible est celle du « *vivarta-vâda* », à l'exclusion de toute autre théorie : par exemple, celle du *parinâma-vâda.*

naissance » et la naissance elle-même ne sauraient être attribués à un seul et unique objet, pas plus que le feu ne peut être, tout ensemble, chaud et froid ; en outre, des passages de la *çruti* tels que le suivant : « Comment pourraient encore exister l'illusion et la souffrance, lorsqu'on voit l'Un sans second ! », etc..., nous savons que la connaissance de l'unicité de l'*âtman* est, à l'exclusion de toute autre — la véritable conclusion de la *çruti* eu égard aux (bons) résultats qu'elle apporte au Connaisseur. Encore, la perception de la pluralité impliquée par la création a-t-elle été condamnée par des passages de la *çruti* tels que : « Il va de mort en mort (celui qui voit ici la multiplicité) », etc...

25[e] ÇLOKA :

En outre, par la négation de la création (sambhûti), **le passage par la naissance se trouve réfuté ;**
or, la causalité (au regard de l'âtman) **est niée par des déclarations telles que : « Qui pourrait le déterminer à prendre naissance ? »**

Commentaire par Çamkara

En condamnant « *sambhûti* » (1) (c'est-à-dire *hiranya-garbha*) en tant qu'objet propice à la méditation, certains passages de la *çruti* (2) tels que : « Ils entrent en d'épaisses ténèbres ceux qui adorent *sambhûti* », tout le processus de la création (3) est infirmé, car si *sambhûti* était absolu-

---

(1) *sambhûti :* le mot « *bhûti* » signifie « *aiçvarya* », c'est-à-dire « pouvoir », et le mot « *sambhûti* » indique Celui qui possède, tous les pouvoirs. C'est une divinité désignée par le terme : « *hiranya-garbha* » (le germe d'or) qui est le premier de tous les effets produits et de qui, ainsi que d'une matrice, procède la génération de l'univers. Les textes védântiques décrivent cette divinité comme la somme de tous les corps subtils.

(2) passages de la *çruti* : c'est une citation du *mantra* XII de l'*îçopanisad* et le présent *çloka* s'appuie sur le texte de l'*upanisad*.

(3) création : en condamnant *hiranya-garbha* de qui, dit-on, procéderait la création tout entière, on nie du même coup l'intégralité des effets subséquents ; par conséquent, tous les effets perçus sous forme de multiplicité sont irréels.

ment réel, une condamnation en des termes aussi catégoriques ne serait pas raisonnable.

Objection : Ici, la condamnation (1) de *sambhuti* a pour but de placer sur le même rang *sambhûti* et *vinâça* (2), comme c'est le cas pour le passage suivant (3) : « Ils entrent en de noires ténèbres ceux qui adorent *avidyâ !* »

Réponse : Certes, il est exact que l'adoration exclusive de *sambhûti* est condamnée afin de mettre sur le même pied la méditation qui prend *sambhûti* pour objet et l'acte rituel (*karman*) désigné par le terme « *vinâça* » ; toutefois, on ne devrait jamais perdre de vue que, de même que le but de l'acte rituel appelé « *vinâça* » est d'outrepasser la mort — mort qui est essentiellement caractérisée par le désir provenant de l'ignorance innée en l'homme —, de même

---

(1) condamnation : il est fait référence au XIVe *mantra* de l'*îçopanisad* dont voici le texte : « Ceux qui adorent la *prakrti* non-manifestée et *hiranya-garbha* (destruction : *vinâça*) vont au delà de la mort par leur culte envers *hiranya-garbha,* et ils atteignent l'immortalité par leur culte envers *prakrti.* » La thèse de l'adversaire peut se résumer de la sorte : Si l'on condamne *sambhûti,* ce n'est pas dans le but de prouver que *sambhûti* est irréel ; c'est dans le but d'harmoniser le culte de *prakrti* et de *hiranya-garbha* ; en fait, ce que l'on condamne, c'est le culte exclusif de *hiranya-garbha.*

(2) *vinâça :* ce terme signifie l'objet dont la destruction est l'attribut caractéristique, l'abstrait étant utilisé ici pour le concret ; *vinâça* désigne donc le culte envers *hiranya-garbha* L'adversaire prétend que la condamnation du culte exclusif envers *hiranya-garbha* a pour but de prescrire à l'aspirant d'associer à sa méditation quelque culte rituel, et non pas d'impliquer l'irréalité de *sambhûti* en tant que Cause première.

(3) passage suivant : il est fait référence au *mantra* IX de l'*îçopanisad* qui condamne « *vidyâ* », la méditation exclusive sur les divinités et « *avidyâ* », l'accomplissement des cérémonies rituelles qui n'est pas associé à la méditation ; le *mantra* prescrit la pratique simultanée de ces deux exercices spirituels.

le but (1) pour lequel on place sur le même pied la méditation qui a pour objet une divinité (*devatâ :* c'est-à-dire *sambhûti* ou *hiranya-garbha*) et l'acte rituel (appelé *vinâça*) que le fidèle accomplit en vue de procéder à la purification de son propre mental, est aussi d'outrepasser la mort, car la mort (2) a la nature de l'attachement à l'œuvre et à ses résultats, et elle est caractérisée par un ardent désir à l'égard de la fin et des moyens. C'est seulement par là que l'homme s'affranchit de la mort qui, elle, est de la nature de l'impureté, et qui a pour caractéristique un double élan pour la fin et pour les moyens. Par conséquent, le fait de placer sur le même rang la méditation sur une divinité et le *karman* — lequel est *avidyâ* — conduit à l'émancipa-

---

(1) but : voici la signification du *mantra* IX de l'*içopanisad : avidyâ* est quelque chose d'autre que la connaissance (*vidyâ*) ; par conséquent, *avidyâ* est *karman,* car *karman* est bien l'opposé de la connaissance. Ceux qui accomplissent constamment le sacrifice *agnihotra,* etc..., à l'exclusion de toute autre occupation, finissent par tomber dans les ténèbres. Au contraire, ceux qui ont abandonné tout *karman,* désirent sans cesse acquérir la connaissance des divinités, et ils tombent dans des ténèbres encore plus épaisses. L'homme qui sait que ces deux exercices spirituels doivent être concurremment mis en pratique par la même personne, celui-là, et celui-là seul, à l'aide de ces deux démarches, s'approche par degrés de l'unique fin désirable; autrement dit, le mental se purifie peu à peu de toutes ses souillures. Lorsque le mental est pur, il est capable de saisir la signification des *veda,* et ce n'est qu'après avoir compris cette signification que l'aspirant est en état de connaître l'ultime Vérité. Le but d'un *karman* tel que le sacrifice *agnihotra,* etc... que prescrit l'Ecriture, est de détourner le mental de l'étudiant de la poursuite des objets de ce monde qui n'ont pas reçu la sanction des Ecritures. Par une association harmonieuse de *karman* et de méditation sur les divinités, l'étudiant s'affranchit de toute impulsion et de tout désir ; même quand il en arrive à ce point, il n'a pas encore réalisé la Vérité suprême — ce qui n'est possible que par la Connaissance (*jñâna*).

(2) la mort : il est fait ici allusion à la ronde sans fin des naissances et des morts à laquelle on ne peut échapper tant que l'on n'a pas acquis la Connaissance de *Brahman ;* cette ronde sans fin a pour cause le désir pour les objets de ce monde.

tion de l'esclavage de la mort ; de cette manière (1) la réalisation de la Connaissance sacrée (*vidyâ*) caractérisée par l'identité du suprême Soi et du *jîva,* s'ensuit naturellement (2) pour celui qui a outrepassé la mort — mort qui assume la forme de l'ignorance et que caractérise un double élan (pour la fin et pour les moyens) — qui est fermement établi dans le renoncement total et qui s'efforce de pénétrer la signification réelle de l'*upanisad* ; on est donc en droit de s'exprimer ainsi (3) : la connaissance de *Brahman* (*brahma-vidyâ*), qui est le moyen d'atteindre à l'immortalité et qui (du point de vue de la relativité), est subséquente à l'état antérieur d'ignorance (*avidyâ*) par rapport à une même personne (qui se trouve encore dans l'état d'ignorance), est (provisoirement) placée sur le même rang que l'ignorance. Par conséquent, la négation de *sambhûti* n'est utilisée ici que dans le seul but de prononcer la condam-

---

(1) de cette manière : la Connaissance de *Brahman* ne peut jamais s'associer à la pratique simultanée de *karman* et d'*upâsana,* puisque cette dernière (les pratiques de dévotion) appartient au domaine de l'ignorance ; *brahma-vidyâ* et *avidyâ* n'ont entre elles pas plus de rapport que la lumière et les ténèbres.

(2) s'ensuit naturellement : lorsque, par la pratique simultanée du *karman* et de l'*upâsana,* toutes les impuretés du mental ont été éliminées, il n'existe plus la moindre obstruction, et l'étudiant peut alors réaliser la suprême Vérité

(3) ainsi : à proprement parler, on ne saurait placer sur le même rang la connaissance de *Brahman* et toute autre connaissance d'ordre relatif ou profane ; néanmoins, on peut constater que l'étudiant, en suivant, au début de la carrière spirituelle, une démarche qui tend à l'acquisition d'une connaissance relative, parvient à purifier son mental, et que, par ce moyen, il devient apte à recevoir la Connaissance sacrée (*brahma-jñâna*) ; ainsi donc, du point de vue relatif, on voit que la Connaissance de *Brahman* s'élève postérieurement à la connaissance empirique ; en réalité, la Connaissance du Soi est à jamais présente, tandis que l'ignorance est non-existante, et puisque, du point de vue relatif, une personne ignorante atteint des niveaux de conscience de plus en plus hauts et finit par accéder à la Connaissance suprême, il est permis de dire que, de ce point de vue, la connaissance (*vidyâ*) et l'ignorance (*avidyâ*) se rapportent à la même personne.

nation, puisqu'elle sert à une fin tout autre (1) que la Connaissance de *Brahman* — cette Connaissance qui est l'unique moyen d'accéder à l'immortalité. Et bien que la dévotion envers *sambhûti* se propose d'écarter l'impureté, elle ne permet pas au fidèle de réaliser (directement) l'état d'immortalité ; (il en résulte que la condamnation de *sambhûti* est légitime). Par conséquent, puisque *sambhûti* est nié dans des termes aussi formels, on doit admettre qu'il n'a qu'une existence relative, mais à l'egard de l'*âtman* sans second — l'ultime Réalité — la création (symbolisee par le terme « *hiranya-garbha* ») que, du point de vue relatif, on considère comme immortelle (2), est formellement niée. Tel étant le cas (3), qui donc serait capable de provoquer la venue à l'existence du *jîva*, de ce *jîva* que, seule, l'illusion (*mâyâ*) fait paraître comme créature, de ce *jîva* qui n'existe qu'autant que dure l'ignorance individuelle (*avidyâ*) ! — Ce *jîva* recouvre sa nature originelle (celle de *Brahman*) dès que l'ignorance s'évanouit, car nul ne serait assez puissant pour amener réellement à l'existence le serpent (faussement) surimposé à la corde par l'ignorance qui disparaît au moment même où se fait jour la connaissance (à l'égard de la nature réelle de la corde). Par conséquent, nul ne saurait produire ou créer le *jîva* (4).

---

(1) tout autre : le but de la méditation sur *sambhûti* est de purifier le mental ; on condamne donc *sambhûti* puisque la purification du mental est autre que la Connaissance de *Brahman*.

(2) immortelle : par rapport au *jîva* empirique, *sambhûti* ou *hiranya-garbha* est, dit-on, immortel, puisqu'après la mort du *jîva*, l'Ame cosmique existe encore, mais, du point de vue de *Brahman*, *hiranya-garbha* est, lui aussi, mortel et impermanent ; c'est pour cette raison qu'il est condamné par les Ecritures.

(3) Tel étant le cas : du point de vue de la Réalité, il n'y a pas d'acte de création puisque l'idée même de création est due à l'ignorance ; la création est une idéation du mental, et, partant, elle est susceptible de négation.

(4) créer le *jîva* : l'idée de causalité ne saurait s'appliquer à *Brahman* ; cette explication n'a de valeur que dans le monde des apparences, monde qui est dû à l'ignorance en ce qui concerne la nature réelle de *Brahman*.

Les deux mots « *ko nu* » (qui donc ?), dans le texte, puisqu'ils revêtent la forme interrogative, réfutent la notion de causalité. Le présent *çloka* se propose, en effet, d'établir qu'il ne saurait y avoir de cause pour une chose qui n'apparaît comme « née » que par le prestige de l'ignorance, et qui disparaît dès que ladite ignorance est détruite. D'ailleurs, la *çruti* dit aussi à ce propos : « Aucune cause n'a fait naître cet *âtman*, et rien n'est né de Lui ».

26e ÇLOKA :

Puisqu'en raison de la nature insaisissable de l'âtman**, le passage de la** çruti **: « Il n'est ni ceci ni cela »**
nie toutes les idées (dualistes) **qui sont décrites** (comme moyens d'accéder à l'âtman), **il en résulte que le non-né** (l'âtman) **existe** (à l'exclusion de toute dualité).

Commentaire par Ça*m*kara

La *çruti* (1), dans des passages tels que le suivant : « Voici l'enseignement suprême : Il n'est ni ceci, ni cela », a déterminé la nature de l'*âtman* en réfutant toutes les caractéristiques spécifiques, mais, puisque cet *âtman* est insaisissable (pour le commun des hommes), la *çruti* a encore tenté d'établir ce même *âtman* par d'autres moyens, et, en fin de compte, elle a réfuté tout ce qui, antérieure-

---

(1) La *çruti :* il est fait référence à la *brhadâranyakopanisad* (II/3/1) qui commence par la déclaration suivante : « Il y a deux formes de *Brahman* : l'une, grossière, l'autre, subtile — l'une mortelle, l'autre, immortelle — l'une, limitée, l'autre, illimitée — l'une, définie, l'autre, indéfinie. » — Le chapitre se termine par ces mots : « Voici, par conséquent, la description de *Brahman :* Il n'est ni ceci, ni cela ; il n'y a pas de description plus pertinente que celle-ci : Il n'est pas ainsi ! ». — A ceux qui sont incapables de méditer sur *Brahman* exempt de tout attribut, on conseille de se concentrer sur certaines caractéristiques qui sont surimposées à *Brahman* pour rendre la méditation plus facile, puis, on demande aux étudiants de rejeter encore ces attributs ; c'est par cette méthode que l'on parvient à réaliser le *Brahman* indifférencié ; il n'en existe pas d'autre. Ce *Brahman,* à l'exclusion de quoi que ce soit d'autre, est la suprême Réalité.

ment, avait eté décrit (comme moyens d'accéder à l'*âtman*); autrement dit, dans des passages tels que : « Il n'est ni ceci, ni cela », la *çruti* démontre la nature incompréhensible (1) de l'*âtman* ou, en d'autres termes, elle réfute l'idée que cet *âtman* (2) puisse jamais être appréhendé ou compris. Ceux (3) qui ne voient pas que les moyens (préconisés pour la réalisation de l'*âtman*) n'ont qu'un seul but, savoir : la réalisation de la fin (laquelle est l'*âtman* sans second) commettent une erreur lorsqu'ils pensent que le moyen suggéré a la même réalité que la fin. En vue de dissiper cette erreur, la *çruti* nie la réalité (4) du moyen et, à titre de justification, elle fait ressortir (5) qu'il est impossible

---

(1) incompréhensible : la Connaissance du Soi est de l'ordre le plus subtil.

(2) *âtman* : l'*âtman* ne peut en aucun cas être l'effet de la pensée ou du langage ; il ne saurait non plus être un objet de méditation ou de discours, car Il est notre propre Soi. C'est ainsi que la *çruti* enjoint aux étudiants de dissocier l'*âtman* de toute forme verbale et de toute idéation qui, au début, étaient acceptées en tant que moyens de réalisation. Tout ce à quoi le mental pense n'est jamais qu'idéation ; or, les idéations changent et, par conséquent, elles sont susceptibles de négation ; il s'ensuit qu'elles ne sont pas la suprême Réalité, et qu'aucune idée associée à l'*âtman* n'est l'*âtman* lui-même.

(3) Ceux... : les étudiants irréfléchis, incapables de saisir la signification réelle des *veda*, font l'erreur de penser que les attributs surimposés à *Brahman* sont aussi réels que *Brahman* ; en d'autres termes, ils s'imaginent que ces attributs ont une existence indépendante.

(4) réalité : c'est-à-dire une réalité indépendante de *Brahman*.

(5) elle fait ressortir : c'est la démarche dialectique qui est particulière à l'*advaita*. *Brahman* ou l'*âtman* est au delà du temps, de l'espace et de la causalité; il ne saurait donc être appréhendé par quelque moyen empirique que ce soit ; il est le sujet éternel, mais ce sujet n'a pas d'objet correspondant par lequel il puisse être saisi. C'est en raison de cette incompréhensibilité de l'*âtman* que l'on rejette toute caractéristique qui, autrement, pourrait lui être associée. Si, en effet, l'*âtman* pouvait être connu au moyen d'un attribut positif quelconque, il cesserait d'être incompréhensible, et, au même titre que tout autre des objets que nous percevons, il deviendrait lui-même un objet de pensée ; un tel *âtman* ne serait plus Absolu sans changement.

de comprendre l'*âtman*. Ultérieurement (1), l'étudiant s'apercevra que le moyen a rempli son but, du fait qu'il a indiqué la fin, et que la fin elle-même est une et sans changement. A un tel aspirant, la Connaissance du Soi non-né lequel est, tout ensemble, au dedans et au dehors se révèle spontanément (2).

27[e] ÇLOKA :

C'est par la vertu de l'illusion (mâyâ) — et non pas du point de vue de la réalité — que ce qui existe de toute éternité, paraît prendre naissance ;

quiconque s'imagine que cette naissance est réelle affirme comme un fait indiscutable que ce qui est déjà né prend encore naissance (et que cette succession de naissances se poursuit sans fin).

Commentaire par Çamkara

C'est ainsi que les Ecritures, en des centaines de passa-

---

(1) Ultérieurement : par la pratique de la discrimination, l'étudiant acquiert un pouvoir supérieur de raisonnement, et il parvient ainsi à rejeter tous les attributs surimposés à tort à l'*âtman* ; il s'aperçoit que tous ces attributs n'ont pas de réalité indépendante ; il comprend alors que tous les attributs ne sont pas différents du *Brahman* sans second ; c'est également ce qui se produit pour l'homme qui connaît la véritable nature de la corde ; il se rend compte alors que ce qu'auparavant il prenait pour un serpent n'est, en définitive, rien d'autre que la corde ; ce qui a été surimposé à la corde est identique au substrat ; l'illusion consiste à conférer au serpent une existence indépendante de celle de la corde ; c'est cette idée seule qui est illusoire ; de même, tous les attributs de l'*âtman*, tels que l'aspect grossier ou l'aspect subtil, etc... sont assurément identiques à l'*âtman*. Voilà en quoi réside l'illusion ; nous concédons une existence distincte aux attributs comme si ces attributs existaient indépendamment de l'*âtman*, alors que seul existe l'*âtman* sans second, sans changement et sans cause. Tout ce qui existe est l'*âtman* ; même ce qui est imaginé en tant que moyen de réaliser l'*âtman*, n'est pas plus distinct de l'*âtman* que l'image réfléchie d'un objet n'est différente de l'objet lui-même.

(2) spontanément : en d'autres termes, la révélation de l'*âtman* ne dépend ni de la *çruti*, ni de quoi que ce soit. Un Connaisseur de l'*âtman* réalise que l'*âtman* existe à jamais et qu'il brille toujours de sa propre lumière ; aucun moyen extérieur ne saurait illuminer l'*âtman*.

ges, proclament en manière de conclusion, que l'Essence qui est le Soi sans second et sans naissance — qui, tout ensemble, existe au dedans et au dehors, est la seule Réalité, et que, hors le Soi, rien d'autre n'existe. Maintenant, afin de déterminer cette même Réalité par la raison, voici de nouvelles déclarations :

Objection : On serait en droit de prétendre que si la Réalité est incompréhensible, la Connaissance du Soi est irréelle.

Réponse : Non pas ! Il ne saurait en être ainsi, car l'effet (1), lui, est compris. De même que les effets, autrement dit la création (de nouvelles choses) sont produits par l'illusion (*mâyâ*) d'un magicien qui existe réellement, de même la compréhension des effets — sous forme de l'univers créé — nous amène à inférer l'existence de l'*âtman* — la Réalité suprême — qui, tel le magicien, est, en quelque sorte, le substrat de l'illusion que nous percevons sous la forme de l'univers créé. La création de l'univers ne peut provenir que d'une Réalité, c'est-à-dire d'une cause existante, de même que la production d'effets tels que l'éléphant, etc..., suscités par l'illusion (doit nécessairement provenir d'un magicien qui existe), et cette création (ou production d'effets) ne serait jamais possible sans une cause positive. On ne saurait toutefois admettre que l'*âtman* non-né puisse réellement prendre naissance.

La première ligne du présent *çloka* prête à une autre

(1) car l'effet : l'adversaire croit en la causalité, mais il nie l'*âtman*, ce qui est illogique. Si l'on admet la création de l'univers, on doit admettre également la cause de l'univers, car tout effet suppose une cause, et toute illusion un substrat. Or, un effet positif ne peut être produit par une cause non-existante. Voici d'ailleurs la position de l'advaitin : si vous croyez en l'univers en tant qu'entité créée, vous devez admettre sa cause, c'est-à-dire *Brahman*. L'effet positif : l'univers ne saurait provenir d'une cause non-existante ; en réalité, *Brahman* ou l'*âtman* ni ne crée l'univers, ni ne se transforme en univers, pas plus que la corde ne crée un véritable serpent ni ne devient le serpent. Par conséquent, la théorie de *mâyâ* (*mâyâ-vâda* ou *vivarta-vâda*) est la meilleure explication possible de l'univers, lorsque l'existence de cet univers est reconnue comme un fait.

interprétation (1) : ainsi qu'une entité réellement existante, une corde, par exemple, etc..., ne saurait que par *mâyâ* — et non pas en vérité — se transformer en effets tels que le serpent, etc..., ainsi le réel et incompréhensible *âtman* paraît à nos yeux prendre naissance sous forme d'univers, de même que la corde — par le pouvoir de l'illusion — semble devenir le serpent, mais, du point de vue de la Réalité, l'*âtman* sans naissance ne saurait, à proprement parler, prendre naissance. Le disputant qui prétend que l'*âtman* non-né la suprême Réalité — est réellement né sous forme d'univers, ne peut affirmer que le « non-né » naisse, puisqu'une telle assertion enfermerait une contradiction (2). Et dans ce cas, il devrait admettre qu'en fait, ce qui est (déjà) né naisse une deuxième fois, et, de cette manière, si la naissance est attribuée à ce qui est déjà né, le disputant se trouve en présence de ce que les logiciens appellent une « régression à l'infini ». Par conséquent, il est établi que l'Essence (suprême), c'est-à-dire l'*âtman*. est à jamais non-née, à jamais une et unique.

NOTE (27° *çloka*) : Il a déjà été établi sur l'autorité des Ecritures que l'*âtman* — la suprême Réalité — est sans naissance et sans second. Toute dualité est une pure imagination dont l'ignorance est la cause, et, partant, irréelle. Cette même vérité peut encore être démontrée en faisant uniquement usage de la raison. *Çamkara* ne néglige jamais l'un de ces deux aspects : pour ceux qui croient en l'Ecriture, il cite des textes sacrés afin d'établir sa position ; pour ceux qui ne reconnaissent pas les *veda* comme l'autorité suprême et qui ne dépendent que de la raison, il justifie sa conclusion par des preuves rationnelles.

---

(1) autre interprétation : la première explication a indiqué l'*âtman* comme la cause instrumentale (*nimitta-kârana*) de l'univers, bien que la perception même de la création soit due à l'illusion. Elle met ainsi l'accent sur la réalité de l'*âtman*. La deuxième interprétation met en relief le fait suivant : l'idée même que l'*âtman* non-né prenne naissance est due à l'ignorance ; le processus de la création et la création elle-même sont purement illusoires.

(2) contradiction : le non-né ne saurait donner naissance à une chose nouvelle. Si la causalité s'appliquait au non-né, la cause prétendue « non-née » devrait elle-même provenir d'une autre cause, et la recherche d'une cause nous entraînerait à une

28e ÇLOKA :

L'irréel ne peut naître ni au point de vue de la réalité ni par mâyâ ;
le fils d'une bréhaigne ne naît ni en fait ni en illusion.

Commentaire par Çamkara

On rencontre des gens qui prétendent que tout est irréel, et que le non-existant produit cet univers, mais la production d'une chose quelconque par une entité non-existante n'est possible ni en réalité, ni en illusion, car, dans notre expérience, nous ne constatons rien de semblable ; puisque, ni du point de vue de la réalité ni par *mâyâ*. on n'a jamais vu naître le fils d'une bréhaigne, la théorie de la non-existence des choses est, en vérité (1), insoutenable.

NOTE (28e *çloka*) : Si la réalité ultime était non-existante, elle ne saurait prendre naissance ; au surplus, si ce que nous percevons était irréel, nous ne serions plus fondés à parler de production ; dans les deux cas, la causalité serait irréelle. Du *çloka* antérieur (27) il résulte qu'on ne peut dire que la Réalité — l'*âtman* non-né — prenne naissance, car on serait alors amené à une régression sans fin. Le présent *çloka* montre que la production est chose impossible si l'ultime réalité est non-existante ou si les choses que nous percevons sont irréelles. Ainsi, la causalité ou la production d'effets ou la naissance, puisque tous ces termes sont synonymes, est une absurdité.

---

régression sans fin, car nous ne réussirions jamais à découvrir une cause « non-née ». Il y aurait ainsi un passé sans fin pour le cas des causes et un futur sans fin pour le cas des effets. Si la cause produit un effet, l'effet, à son tour, doit produire un nouvel effet, et ces deux séries se prolongent indéfiniment (position de Hegel). Ainsi donc il ne pourrait jamais y avoir libération (*mukti*) si l'on entend ce terme comme l'affranchissement définitif de l'enchaînement causal.

(1) en vérité : pour le cas où l'*âtman* est considéré comme Réalité, la naissance peut s'expliquer par *mâyâ*, mais l'explication n'est pas satisfaisante, car nous ne trouvons pas dans l'expérience une preuve qui justifie l'hypothèse que quelque chose puisse provenir de rien ou que rien ne provienne de quelque chose.

29e ÇLOKA :

Dans l'état de rêve, c'est par mâyâ **que le mental opère pour présenter l'apparence de dualité ;**
dans l'état de veille, c'est encore par mâyâ **que le mental opère pour présenter l'apparence de dualité.**

Commentaire par Çamkara

Comment est-il possible que la réalité vienne à naître par *mâyâ* ? — Voici la réponse : de même que le serpent imaginé en la corde est réel (1), lorsque ce même serpent est vu en tant que corde, de même le mental (2) — du point de vue de celui qui connaît l'ultime réalité — est vu comme identique à l'*âtman*. Dans l'état de rêve, ce mental apparaît, par *mâyâ*, comme double, sous les formes de sujet connaissant et d'objet connu, de même que, par ignorance, le serpent apparaît comme distinct de la corde ; c'est assurément, de la même manière que, par *mâyâ* (3), le mental opère (sous une double forme) dans l'état de veille, ou que, plutôt, le mental semble (4) opérer.

---

(1) réel : le serpent est irréel quand nous tentons de le percevoir en tant qu'entité distincte de la corde, mais lorsque nous connaissons la nature réelle de la corde, nous comprenons que le serpent qui s'était présenté à nos yeux est, en réalité, identique à la corde. Le substrat (*adhisthâna*) ne diffère en rien de ce qui lui est surimposé (*âropita*).

(2) mental : le mental en tant que substrat des expériences oniriques est identique à la Réalité, c'est-à-dire à l'*âtman*.

(3) par *mâyâ :* dans le rêve, nous avons l'expérience de l'existence distincte de trois facteurs : le sujet percevant, l'objet perçu et l'acte perceptif, mais, dans l'état de veille, nous comprenons que ces trois formes de l'expérience onirique ne sont rien d'autre que des « présentations » différentes du mental. Si nous avons l'idée que les expériences de rêve sont différentes du mental, cette idée est due à l'ignorance qui recouvre l'état de rêve tout entier. Mais celui qui connaît la nature réelle de la corde peut constater que la corde est, en tout point, identique au serpent.

(4) semble : car, en réalité, *Brahman* n'agit pas ; l'activité du mental est due à l'ignorance ; d'ailleurs, la *çruti*, elle aussi, declare que le mental est, en réalité, *Brahman*.

30[e] ÇLOKA :

Dans le rêve, le mental qui, en réalité, est sans second, apparaît, à n'en pas douter, comme multiple ;
dans l'état de veille également, ce qui est sans second apparaît, à n'en pas douter, comme multiple.

Commentaire par Çaṃkara

A vrai dire, le serpent est identique à la corde ; pareillement, le mental qui, en tant qu'*âtman*, est sans second (1), paraît, à n'en pas douter, sous des formes multiples dans le rêve ; certes, au cours du songe, des objets de perception tels que des éléphants, etc... ainsi que les percevants correspondants, les organes de la vision, par exemple, etc... n'ont (2) pas d'existence indépendante de la conscience, c'est-à-dire du mental. Pour l'état de veille, le cas est analogue (3), car le mental (ou la pure Conscience) — la Réalité suprême — est commun au deux états.

NOTE (30[e] *cloka*) : L'adversaire peut prétendre que le *çloka* antérieur admet la dualité ; le présent *çloka* prouve que la perception de dualité est due à l'ignorance. Aussi bien pour le rêve que pour l'état de veille, la seule Réalité est le mental ou la Conscience — et ce mental ou cette Conscience paraît, du fait de notre ignorance, comme multiple, c'est-à-dire en tant que sujet percevant et en tant qu'objet perçu.

---

(1) sans second : c'est ce qui se passe dans la *susupti* (sommeil profond) quand le mental repose en paix et qu'il est « sans second ».

(2) n'ont... : c'est dans l'état de veille que nous nous rendons compte que le percevant et le perçu n'ont, dans l'état de rêve, pas d'existence indépendante du mental.

(3) analogue : dans l'état de veille également, tout ce que nous percevons, ce n'est que le résultat d'un acte du mental ; la même conscience est commune aux deux états de veille et de rêve ; l'idée d'un mental présentant la double caractéristique de détermination et de volition est surimposée à un substrat : la Conscience, et, comme résultat, le monde phénoménal est perçu. On ne devrait pas s'imaginer qu'il pût y avoir, pour l'apparence de la multiplicité, une cause autre que l'ignorance.

31e ÇLOKA :

Cette multiplicité — y compris ce qui se meut et ce qui ne se meut pas — que perçoit le mental,
est elle-même le mental, et le mental seul, car nul n'a jamais fait l'expérience de multiplicité quand le mental cesse d'opérer.

Commentaire par Çamkara

Il a été dit précédemment que c'est le mental seul qui apparaît en tant qu'(objets) multiples ; il assume, par exemple, la forme apparente du serpent à la place de la corde, mais où en est la preuve ? — Voici la réponse : Nous faisons cette déclaration en nous appuyant sur une inférence qui observe le principe des variations concomitantes. La proposition à établir c'est que toute cette multiplicité qui est perçue comme telle par l'imagination du mental, n'est, en réalité, rien d'autre que le mental lui-même. Indiquons maintenant la raison de laquelle procède une telle inférence : la dualité est perçue tant que le mental agit, et la multiplicité s'évanouit soit lorsque le mental cesse d'agir, autrement dit quand l'activité : *vrtti* du mental se résorbe (1) dans le mental, de même que le serpent se résorbe dans la corde, grâce à la connaissance acquise par la discrimination, par les pratiques répétées et par le renoncement, soit lorsque le mental entre dans la condition de sommeil profond (2) ; par conséquent, en raison de l'extinction de toute multiplicité, il est établi que la multiplicité est illusoire ou irréelle. D'ailleurs, on verra plus loin que la perception de multiplicité est imputable à l'activité du mental.

---

(1) se résorbe : cette démarche peut être appelée *samâdhi*, mais le *vedânta* ne prescrit nullement de suivre une méthode « machinale » pour atteindre à cet état. Celle qu'il préconise afin de maîtriser le mental est la discrimination entre le réel et l'irréel ; cette attitude que l'on doit observer à tout instant se fonde exclusivement sur le raisonnement.

(2) sommeil profond : bien qu'il y ait là une différence notable, la *susupti* a été très souvent désignée par les sages védântiques comme similaire au *nirvikalpa-samâdhi* ; la *susupti* est l'état où le mental cesse d'agir et où, par conséquent, la multiplicité n'est plus perçue.

32° ÇLOKA :

Lorsque la vérité — l'âtman — est connue, le mental n'imagine plus,
le mental cesse alors d'être le mental, car, faute d'objets à connaître, il est libéré de toute idée de cognition.

Commentaire par Çamkara

Comment se fait-il que le mental soit réduit à un tel degré d'annihilation ? — Voici la réponse : l'*âtman*, telle (1) l'argile, est la seule Réalité, ainsi que le déclare le passage suivant de la *çruti* : « Toutes les modifications sont simplement des noms que font naître les efforts du langage ; l'argile seule est réelle ». — La connaissance de la réalité de l'*âtman* se fait jour grâce à l'Ecriture (2) et à l'Instructeur, et le mental qui a acquis cette Connaissance n'imagine plus puisque plus rien ne reste à imaginer (3), alors, le mental est comme le feu quand plus rien ne reste à brûler; aussi, quand le mental n'imagine plus, il cesse d'être le mental ; autrement dit, le mental, faute d'objets à connaître, s'affranchit de toute cognition.

---

(1) telle l'argile : la seule réalité qui subsiste dans les cruches, les jarres et tous les objets faits d'argile, c'est l'argile ; les noms-et-formes, en raison de leur caractère changeant et niable, sont irréels ; pareillement, la seule vérité de l'univers, c'est l'*âtman ;* tous les autres objets qui ne sont, eux, que de simples opérations du mental, sont irréels puisqu'ils sont changeants et susceptibles de négation.

(2) Ecriture : l'Ecriture et l'Instructeur n'indiquent à l'étudiant que « ce qui n'est pas l'*âtman* » ; tous deux suivent la voie de la négation pour indiquer la Réalité ; c'est précisément cette démarche dialectique qui caractérise la philosophie de l'*advaita-vedânta.*

(3) imaginer : les opérations du mental qui suscitent le monde de multiplicité ressortissent au domaine empirique, c'est-à-dire au domaine où la dualité du sujet et de l'objet est reconnue comme un fait ; mais une telle opération ne saurait plus s'effectuer dans l'état transcendantal où il n'y a plus conscience ni de sujet ni d'objet. En ce dernier état, c'est *Brahman* sans plus que l'on réalise et, par conséquent, le mental, qui consiste en détermination et en volition, cesse comme tel d'exister. Le mental devient alors identique à *Brahman,* lequel est exempt de toute cognition de multiplicité.

33e ÇLOKA :

La connaissance — jñâna — celle qui est innée et exempte de toute imagination, est à jamais inséparable du connaissable.

Brahman, sans changement et sans naissance, est alors le seul objet de connaissance, ainsi, c'est le non-né qui connaît le non-né.

Commentaire par Çamkara

Si toute dualité est illusoire, comment peut-on réaliser la connaissance du Soi ? Voici la réponse : les Connaisseurs de *Brahman* décrivent la Connaissance — c'est-à-dire, l'essence pure de la pensée, celle qui est non-née et exempte de toute imagination — comme ne différant (1) en rien de *Brahman*, la Réalité Ultime, qui est aussi l'objet de connaissance. Cette interprétation s'appuie sur certains passages des Ecritures tels que : « Pas plus que la chaleur ne saurait être dissociée du Connaisseur (*âtman*) », « *Brahman* est Connaissance et Félicité », « *Brahman* est Réalité, Connaissance et Infinité », etc... La connaissance dont l'objet est *Brahman* ne diffère pas du *Brahman* qu'elle connaît. Ainsi la chaleur ne diffère pas du feu. L'Essence du Soi, c'est-à-dire l'objet de connaissance, ne se connaît véritablement elle-même que par le moyen d'une connaissance innée dont la vraie nature est celle de l'*âtman*. *Brahman* qui est comme une masse unique et homogène d'éternelle conscience, ne tient Sa propre Connaissance d'aucun instrument (2) étran-

---

(1) comme ne différant : le *jñâna*, c'est-à-dire la Connaissance, est identique avec *Brahman*. Sans cela, il ne pourrait y avoir une connaissance capable de nous dire ce qu'est *Brahman*. L'obscurité ne saurait éclairer le soleil. Seule, Sa lumière peut l'éclairer. Cela revient à dire que Seul le Soleil peut s'éclairer lui-même.

(2) instrument étranger : tel que les Ecritures, etc... qui nous apprennent seulement ce que n'est pas le Soi.

Le *jñânin* qui n'accomplit aucun travail dans le monde lequel, aux yeux de l'ignorant, implique la dualité sait que l'auteur, l'acte, et l'objet de l'acte sont tous trois *Brahman*. De la même manière, le *jñânin* qui œuvre dans ce monde empirique, sait

ger. Tel le soleil, dont la nature, étant la lumière perpétuelle, n'a besoin d'aucun autre instrument pour s'éclairer, *Brahman* s'éclaire lui-même.

34e ÇLOKA :

On devrait connaître le comportement qu'adopte le mental une fois qu'il est maîtrisé ; autrement dit une fois qu'il est affranchi de toute imagination

et doué de discrimination ; la condition du mental dans le sommeil profond est d'un tout autre genre, et ne saurait être comparée à la précédente.

Commentaire par Ç*am*kara

Il a été antérieurement établi que le mental, libéré de toute imagination — affranchissement consécutif à la connaissance (1) de la Vérité laquelle est l'*âtman* — s'apaise lorsque tous les objets externes font défaut, tel le feu qui n'est plus entretenu à l'aide de combustible ; c'est alors que l'on dit à juste titre que ce mental est maîtrisé. On a, en outre, établi que la multiplicité disparaît lorsque le mental cesse d'agir ; les *yogin*, en particulier, devraient connaître le comportement (2) qu'adopte le men-

---

que le Connaisseur, la Connaissance et l'objet de cette Connaissance sont tous trois *Brahman*. Et pourtant, ces trois éléments, appartenant à la nature de *Brahman*. sont tous trois sans naissance (*aja*).

(1) connaissance : cette connaissance implique la discrimination entre le réel et l'irréel.

(2) comportement : le mot *pracâra* qui, dans le texte, dénote le comportement ou l'activité, implique que par « *nigraha* » (discipline), on ne saurait entendre la discipline yoguique qui mène au *nirvikalpa-samâdhi*, car, en ce dernier état, le mental perd toute activité et est réduit à l'immobilité complète. Pour un *jñânin*, *pracâra* ou idéation du mental est aussi *Brahman* ; par conséquent, toutes les idéations ou mouvements du mental devraient être examinées et analysées avec le plus grand soin.

tal quand il est ainsi discipliné, qu'il est exempt de toute imagination et doué de discrimination.

Objection : En l'absence (1) de toute conscience spécifique, le mental, dans l'état de sommeil profond, se comporte exactement de la même manière que le mental d'un homme qui s'est parfaitement maîtrisé. Que pourrait-on encore connaître quand toute connaissance spécifique fait défaut ?

Réponse : A cette objection, nous répliquons comme suit : Votre remarque n'est pas valide, car le mental, dans le sommeil profond, est abusé par les ténèbres de l'illusion qu'a suscitée l'ignorance, et il est encore rempli de désirs à l'état séminal, désirs qui sont les germes d'activités innombrables et peu souhaitables ; son comportement diffère donc essentiellement du comportement du mental qui est, lui, discipliné (c'est-à-dire affranchi d'idéations), exempt de l'obscurité laquelle est productrice de ces activités qui donnent naissance à des afflictions sans cesse renouvelées, car, pour ce dernier cas, le feu de la connaissance a réduit en cendres l'ignorance qui contient le germe nocif de toute tendance latente à l'action.

Le comportement du mental de cette dernière catégorie est donc tout à fait différent (2), et, par conséquent, ce mental n'est pas comme le mental qui se trouve dans le sommeil profond. Aussi le comportement d'un tel mental

---

(1) En l'absence : l'adversaire confond évidemment la sérénité ou équanimité préconisée par le *vedânta* à laquelle le mental accède en faisant usage de la discrimination — et le *samâdhi* yoguique qui est pratiqué dans le but de maîtriser les activités du mental. Par conséquent, l'objection qu'il formule contre l'état extatique, semblable en effet au sommeil profond, fait allusion à l'absence de toute idéation mentale. *Çamkara,* dans ses commentaires sur le *brahma-sûtra* (II/1/9) et en différents autres passages, range le *samâdhi* yoguique et le sommeil profond dans la même catégorie.

(2) différent : le mental d'un *jñânin* est toujours fermement établi en *Brahman.*

devrait-il être connu ; voilà (1) ce que le présent *çloka* se propose de montrer.

35e ÇLOKA :

Puisque les activités du mental sont suspendues pendant le sommeil profond et qu'elles ne le sont pas lorsqu'on pratique la discipline (védântique), (il existe une différence sensible entre la condition mentale d'un dormeur et celle d'un jñânin).

Le mental d'un jñânin **devient identique au** Brahman **exempt de peur — au** Brahman **dont la lumière omniprésente et sans éclipses est la pure conscience.**

Commentaire par Çamkara

On indique maintenant la raison qui justifie la distinction qui vient d'être établie entre le comportement (du mental d'un dormeur et celui d'un *jñânin*). — Le mental dans la condition de sommeil profond, emportant avec lui les désirs qui sont la cause de toutes les expériences dans l'état d'ignorance, retourne (2) à la condition séminale ou

---

NOTE (35e *çloka*) : Le *çloka* antérieur a fait ressortir la différence qui existe entre le mental d'un *jñânin* et celui d'une personne qui dort profondément ; le présent *çloka* explique la raison d'une telle différence.

---

(1) voilà : le *çloka* se propose de montrer que le mental d'un homme qui n'a pas encore connu la Vérité du Soi, s'absorbe dans l'ignorance (*avidyâ*), soit au temps du sommeil profond, soit au cours du *samâdhi* Un mental de cette catégorie est, en effet, exempt de toute activité, et il demeure en l'état d'immobilité ; aucune ride n'en trouble la surface, mais, au-dessous, les couches inférieures conservent tous les germes d'activités futures. Au contraire, le mental d'un *jñânin* est entièrement maîtrisé par la pratique incessante de la discrimination ; ce mental est toujours « saturé » par la pensée de *Brahman ;* par conséquent, le mental d'un *jñânin* ne suspend jamais ses activités lesquelles, en définitive, sont identiques au *Brahman* sans second.

(2) retourne : un homme ignorant, en s'éveillant du sommeil profond, éprouve encore des désirs : on dit, par conséquent, que les désirs demeurent, au temps du sommeil profond, à l'état séminal.

virtuelle, caractérisée par l'indifférenciation (1) due à l'obscurité, tandis que le mental (2) (d'un *jñânin*) qui est discipliné par la pratique de la discrimination, ne retire pas en lui-même toutes ses activités; autrement dit, il ne se résorbe pas dans la condition obscure de la virtualité. Par conséquent, on distingue le comportement du dormeur qui glisse dans le sommeil profond du comportement du mental d'un *jñânin* qui est, lui, parfaitement maîtrisé. Quand le mental s'affranchit de toutes les idées de sujet percevant et d'objet perçu — ces deux fléaux engendrés par l'ignorance — il ne fait réellement plus qu'un avec le *Brahman* suprême, avec le *Brahman* sans second ; il s'émancipe alors de toute crainte, car, en cet état, la perception de dualité qui produit la peur, est entièrement abolie. *Brahman* est toute sérénité et toute intrépidité, et lorsque le *jñânin* a réalisé *Brahman,* il n'a plus peur de rien.

Dans la deuxième ligne du *çloka,* cette même idée reçoit un nouveau développement : *jñâna* signifie l'essence de la Connaissance, c'est-à-dire la Conscience qui est la nature même de l'*âtman* ou du Soi, et *Brahman* est ce qui s'exprime par la Connaissance ainsi décrite ; en d'autres termes, *Brahman* est une masse homogène de Conscience indifférenciée.

Le mot du texte : « sans éclipses » implique que cette

---

(1) indifférenciation... : l'expérience de sommeil profond est caractérisée par l'absence de tout ce qui peut être objet de cognition ; l'homme qui revient de cet état et qui tente de le décrire, s'exprime ainsi : « En cet état, je n'ai plus rien éprouvé ».

(2) mental : le cas du *jñânin* est tout à fait différent : par la pratique assidue de la discrimination, il parvient à distinguer à tout moment le Réel de l'irréel ; tous les objets de cognition étant changeables et niables, le *jñânin* sait qu'ils sont irréels ; par conséquent, la Connaissance de *Brahman* ne dénote pas un état en lequel les désirs demeureraient encore à l'état séminal, car les désirs d'un *jñânin* ont été détruits à jamais par la connaissance du *Brahman* sans second. Un homme qui a accédé à la connaissance de *Brahman* n'entretient plus aucun désir, puisque le désir implique toujours l'idée de connaissant et l'idée de connu ; le *jñânin* sait que toutes les idées de son mental sont, en vérité, identiques au Brahman sans second.

Connaissance de *Brahman* resplendit sans éclipses (1) et qu'elle est omniprésente comme l'éther.

36[e] ÇLOKA :

(Ce Brahman est) **sans naissance, exempt de sommeil et de rêve, sans nom et sans forme, à jamais resplendissant et omniscient.**

Aucune obligation, de quelque nature que ce fût, ne saurait être prescrite (à l'égard de Brahman).

Commentaire par Çamkara

Brahman est, à la fois, au dedans et au dehors, et Il est non-né puisqu'aucune cause ne saurait le contraindre à prendre naissance, car, ainsi que nous l'avons déjà vu, la naissance apparente n'est perçue qu'en raison de l'ignorance en laquelle se trouve le percevant à l'égard de la nature réelle d'une chose, comme le cas se produit (2) lorsque la corde donne naissance à l'illusion du serpent.

Brahman est sans naissance parce que la connaissance de la Vérité ou de l'*âtman* détruit à jamais toute ignorance;

NOTE (36[e] *çloka*) : La nature de *Brahman* — objet de la discussion — est ainsi décrite par d'autres moyens. Ce *çloka* tente de prouver qu'un aspirant-*jñânin*, indépendamment de la réalisation de son identité avec *Brahman* sans attributs, n'est astreint à aucune obligation. Pour lui, l'impératif kantien serait sans signification. Le *samâdhi* yoguique n'est pas du tout l'état auquel accède le *jñâna-yoga* tel qu'il est décrit dans ce *çloka*, c'est-à-dire selon les conceptions de l'*advaita-vedânta*.

---

(1) sans éclipses : que le *jñânin* se livre à quelque activité que ce soit, il n'en réalise pas moins le *Brahman* et le *Brahman* sans plus. La *gîtâ* décrit ainsi les expériences d'un *jñânin* : « *Brahman* est l'offrande ; *Brahman* est l'oblation qui est versée dans le feu de *Brahman*. — En vérité, *Brahman* sera atteint par celui qui, tout en agissant, ne voit jamais que *Brahman*. » (IV/24.)

(2) comme... : si la corde produit le serpent, cette illusion est due à l'ignorance du percevant au regard de la nature réelle de la corde.

par consequent, Il est exempt de sommeil (1), car l'*âtman* qui, par sa nature même, est sans second, est toujours affranchi de sommeil dont la nature est celle de l'illusion sans commencement, caractérisée par l'ignorance ; Il est donc également affranchi de rêve (2).

Les noms-et-formes qui lui sont attribués sont dus à l'ignorance qui s'exerce à l'égard de sa nature réelle ; ces noms-et-formes sont détruits par la connaissance ; il en va là comme pour la destruction de ce serpent qui est perçu à la place de la corde. Et partant, *Brahman* ne saurait être décrit par aucun nom, ni décrit sous quelque forme que ce soit. Voici, à l'appui de ce qui précède, certains passages de la *çruti* : « De quoi les mots retombent... » etc... Au reste, Il (3) est toujours resplendissant, ou, pour mieux dire. Il est de la nature même de la lumière ; car (4) Il est exempt

---

(1) sommeil : le sommeil ou la torpeur (*nidrâ*) signifie la non-appréhension d'objets, puisque c'est la caractéristique du mental dans l'état de sommeil profond ; dans le domaine de la causalité, l'ignorance ou *nidrâ* est désignée comme n'ayant pas de commencement, puisqu'aucun commencement (ou cause) ne saurait lui être assigné.

(2) rêve : le rêve (*svapna*) est caracterisé par l'appréhension erronée d'objets ; ce n'est pas possible pour le cas de l'*âtman* qui est de la nature de la pureté, de la connaissance et de la lumière éternelles.

(3) Il : l'*âtman* est ce qui nous donne, dans le monde empirique, la notion de lumière ; ce n'est donc pas l'*âtman* lui-même qui est décrit en tant que lumière.

(4) car... : les notions de non-appréhension et d'appréhension erronée sont corrélatives ; l'une implique l'autre. De même, la notion de manifestation implique la notion de non-manifestation. Lorsqu'un *jîva* empirique oublie sa propre individualité — comme le cas se produit dans le sommeil profond — on dit que ce *jîva* se trouve dans l'état de non-manifestation, lequel est caractérisé par la non-perception d'objets. Pareillement, on dit que le *jîva* empirique est manifesté — comme dans les états de veille et de rêve — quand il appréhende des objets d'une manière fausse, c'est-à-dire d'une manière qui ne correspond pas à leur véritable caractère, lequel est *Brahman* sans second. Mais *Brahman* ne saurait être identifié aux conceptions dualistes de non-appréhension ou d'appréhension erronée — de non-manifestation ou de manifestation, puisqu'Il est le Témoin invariable de ces différentes conditions.

de (toutes les notions de) manifestation et de non-manifestation, (notions) respectivement caractérisées par l'appréhension erronée et la non-appréhension. L'appréhension erronée et la non-appréhension sont (entre elles) comme le jour et la nuit, et l'obscurité est la caractéristique propre à l'ignorance ; voilà quelles sont les causes de la non-manifestation (de la nature réelle de l'*âtman*) et toutes ces causes (1) font défaut en l'*âtman*. En outre, l'*âtman* a toujours la nature de la Conscience et de la Lumière ; par conséquent, on est fondé à parler de l'*âtman* comme resplendissant d'un éternel éclat.

Il est omniscient ; en d'autres termes, l'*âtman* est tout ce qui existe, et l'*âtman* est la pure Conscience elle-même.

A l'égard d'un tel *Brahman* (c'est-à-dire à l'égard du Connaisseur d'un tel *Brahman*), aucune action ne saurait être prescrite, comme ce peut être le cas pour d'autres personnes qui (du fait qu'elles ignorent la nature réelle de *Brahman*) doivent pratiquer la concentration, etc... sur la nature de l'*âtman*. Le *çloka* se propose ainsi de montrer (2)

---

(1) et toutes ces causes : les idées de manifestation et de non-manifestation ne sont, du point de vue de la Vérité, pas inhérentes à l'*âtman*. Dans le langage courant, elles sont néanmoins attribuées à l'*âtman* puisque nous disons que l'*âtman* est non-manifesté à notre égard antérieurement à la réalisation de la Connaissance et qu'il est manifesté à notre égard postérieurement à cette réalisation. De telles déclarations sont formulées du point de vue empirique, mais *Brahman* est à jamais de la nature de la lumière et, comme tel, Il ne croît ni ne décroît en quelque circonstance que ce soit, si extraordinaire qu'elle puisse être. Pour employer le langage usuel, l'aube et le crépuscule sont associés respectivement au lever et au coucher du soleil, mais, en réalité, le soleil ne se lève ni ne se couche ; il répand toujours la même lumière ; il est toujours revêtu du même éclat. Si un homme pouvait prendre position dans le soleil lui-même, il ne verrait ni le jour ni la nuit — ces deux termes corrélatifs — mais quand ce même homme se trouve éloigné du soleil, il imagine alors le lever et le coucher du soleil, et, en conséquence, il fait des expériences qui sont appelées : la perception du jour et la perception de la nuit, toutes expressions qui, du point de vue du soleil, sont dénuées de signification.

(2) se propose... : toutes les imaginations touchant le *samâdhi*,

que, parallèlement à la destruction de l'ignorance, il n'est pas possible de prescrire quelque devoir (pour la connaissance de *Brahman*), puisque *Brahman* est à jamais de la nature de la pureté, de la connaissance et de la liberté.

37e ÇLOKA :

(Cet âtman réside) **par delà toute expression verbale — par delà toute opération mentale ;**
(Il est) **toute-sérénité, lumière éternelle, libre d'activité et de peur, mais Il est accessible à l'intellect concentré** (du jîva).

Commentaire par Çamkara

Maintenant, on explique la raison pour laquelle *Brahman* est défini en tant que l'Innommable, etc... selon la description qui précède ; le mot « *abhilâpa* », signifiant « expression », dénote ici l'instrument au moyen duquel sont exprimés tous les sons, mais *Brahman* est au delà du langage, et l'instrument dont il est ici question : le son désigne par métonymie tous les autres instruments de connaissance sensorielle.

L'auteur a l'intention de faire comprendre au lecteur que l'*âtman* outrepasse tous les organes extérieurs des sens, et, en outre, qu'il outrepasse toutes les activités (usuelles) de l'organe intérieur (*antah-karana*), c'est-à-dire du mental.

Le mot « *cintâ* » du texte représente le mental, c'est-à-dire l'organe intérieur de la pensée, car la *çruti* déclare : En vérité, « Il est sans *prâna* et sans mental », « Il est encore plus haut que l'Impérissable, plus haut que le Suprême »; le *Brahman* est donc « toute-sérénité » puisqu'il est affranchi de toute distinction.

L'*âtman* est à jamais lumineux ; en d'autres termes, puisque l'*âtman* est de la nature de la Conscience du Soi, laquelle est son essence même, Il brille éternellement du même éclat. L'*âtman* est donc dénoté par le terme « *samâ-*

---

etc..., peuvent avoir leur application dans l'état d'ignorance lorsqu'on ne réalise pas la nature à jamais lumineuse de son propre Soi.

dhi » (1) puisqu'Il ne saurait être réalisé que par la Connaissance qui s'élève lorsque le méditant se concentre intensément (sur Son essence) — ou bien encore l'*âtman* est dénoté par le terme « *samâdhi* », parce que le *jîva* concentre son mental sur l'*âtman*.

Il est immuable, c'est-à-dire qu'Il réside au delà du changement ; partant, Il est sans peur, puisque le changement ne saurait l'affecter.

38[e] ÇLOKA :

En ce Brahman **qui est affranchi de toute opération mentale, ne se trouvent ni la notion d'accepter ni la notion d'abandonner** (quoi que ce soit) ;
la connaissance du jñânin **qui s'est établi en l'**âtman (le Soi), **accède à l'état d'immortalité et de stabilité — état à l'abri de tout changement.**

Commentaire par Çamkara

Puisque *Brahman* — et *Brahman* seul — a été décrit dans le *çloka* antérieur en tant que *samâdhi* (concentration sur un objet unique), et en tant qu'exempt d'activité et de peur, en ce *Brahman*, il n'y a plus rien (2) à accepter, plus

---

NOTE (38[e] *çloka*) : Ce *çloka* proclame que le *Brahman* sans changement et sans second est au delà de toutes les injonctions ou de toutes les prohibitions que l'Ecriture ou la société peuvent édicter : recommandations et défenses n'ont d'application que dans le domaine de l'ignorance.

---

(1) Cet état de complète identité avec le *Brahman* sans second auquel le *jñânin* aboutit en tant que résultat d'une double discipline : la pratique constante de la discrimination et la négation de tous les phénomènes, représente le *samâdhi* selon l'*advaita-vedânta*. Ce *samâdhi* est entièrement différent de tout état physique ou machinal auquel, dans le système *yoga*, on donne le nom de *samâdhi*.

(2) il n'y a... : toute éthique où certaines règles morales doivent être suivies et où, parallèlement, certains actes immoraux sont interdits, ne valent que pour le monde de dualité ; les commandements perdent toute valeur à l'égard de *Brahman*, ou, ce qui revient au même, à l'égard du connaisseur de *Brahman*.

rien à rejeter, car on ne saurait accepter ou rejeter que là où il y a encore changement ou possibilité de changement, mais ces deux hypothèses sont toutes deux exclues à l'égard de *Brahman,* parce que rien d'autre n'existe qui puisse provoquer un changement en *Brahman* et, en outre, parce que *Brahman* est sans parties. Par conséquent, le présent *çloka* signifie que, en *Brahman,* il n'est possible ni d'accepter ni de rejeter quoi que ce soit.

Voici comment il faut interpréter ce *çloka* : Comment pourrait-il y avoir acceptation ou rejet, là où aucune mentation (1) ne se produit plus, puisque le mental est absent ?

Lorsque, postérieurement à un tel état, s'élève la Connaissance de la réalité du Soi, la connaissance, faute d'objets sur lesqquels elle pourrait se poser, se fond (2) en son propre principe, c'est-à-dire en l'*âtman,* de même qu'en l'absence de tout combustible, la chaleur du feu se résorbe dans le principe du feu.

ajâta signifie : exempt de naissance ; l'état de suprême non-dualité est ainsi atteint.

Voilà la conclusion à laquelle on arrive en s'appuyant, à la fois, sur le raisonnement et sur l'autorité des Ecritures, et l'on confirme par là ce qui, auparavant, avait été exposé en tant que proposition dans les termes ci-après : « Maintenant, je décrirai le *Brahman* sans second, qui est affranchi de limitation et de mort et qui est identique en tous lieux. »

Toute chose autre que la connaissance de la Réalité, c'est-à-dire du Soi, Réalité sans naissance et sans parties, implique une limitation. La *çruti* déclare également : « O *Gârgî !* Celui qui part de ce monde sans connaître cet Etre indestructible, est, en vérité, doué d'un mental étroit. »

Entendons par là que quiconque réalise cette connaissance s'établit à jamais en *Brahman* et qu'alors, tous ses désirs sont exaucés.

---

(1) aucune mentation : c'est l'activité du mental — et cette activité seule, qui suscite les phénomènes du monde de dualité en y comprenant les commandements et les interdictions.

(2) se fond : la connaissance de *Brahman* ne fait qu'un avec *Brahman* lui-même.

39ᵉ ÇLOKA:

Ce yoga qui n'entre en contact avec quoi que ce soit demeure interdit à la plupart des yogin,

car les yogin s'en épouvantent puisqu'ils voient la peur là où précisément la peur fait défaut.

Commentaire par Çamkara

Bien que (1) telle soit la nature de la connaissance de la suprême Réalité, elle n'en est pas moins décrite dans les *upanisad* (2) en tant que « *yoga* » qui n'est en contact avec « rien »; ce *yoga* est, en effet, exempt de tout contact qui implique relation (entre des objets); un *yoga* de ce genre n'est que difficilement accessible aux *yogin* (3) qui sont dépourvus de la connaissance prescrite par la philosophie védântique ; en d'autres termes, cette Vérité ne saurait être réalisée qu'à la suite d'un effort dont le couronnement est la connaissance de l'*âtman* en tant qu'unique Réalité. Or, les *yogin* s'épouvantent d'un tel yoga lequel est préci-

---

() Bien que : le mot *yoga*, signifiant « union », prend habituellement le sens de « contact entre deux choses », mais le *jñâna-yoga* (l'union au moyen de la connaissance) n'est en contact avec quelque idée ou quelque objet que ce soit, puisque rien d'autre que le *Brahman* sans second n'existe ; par conséquent, ce *yoga* est appelé «*asparça-yoga* », c'est une discipline spirituelle qui n'admet de relation ou de contact avec une chose ou une idée quelconque.

(2) *upanisad* : les *upanisad* disent que la connaissance de l'*âtman* ne saurait être souillée par le contact de quelque œuvre — pie ou impie — que ce soit.

(3) *yogin* : ceux qui, selon *Patañjali*, sont appelés des *yogin*. Ils se proposent d'atteindre au terme de leurs efforts un état extatique, et ils utilisent des moyens mystiques ou machinaux ; ils pensent, par une telle démarche, oublier les souffrances de ce monde, mais le *vedânta* déclare que le monde — tel qu'il est, — si on le considère en sa véritable nature, n'est rien d'autre que *Brahman*.

sément exempt de peur, car (1) ils pensent que ce *yoga* provoque l'extinction de leur propre individualité. Pour mieux dire, les *yogin* qui sont dénués de discrimination et qui, du fait de leur crainte, appréhendent l'anéantissement de leur individualité, sont effrayés de ce qui, en réalité, est affranchi de peur (2).

40e ÇLOKA :

Les yogin (qui ne suivent pas la méthode du jñâna-yoga telle qu'elle est décrite en ce çloka) **se fient à la domination qu'ils exercent sur leur mental**

pour atteindre à l'état exempt de peur — pour exterminer la souffrance — et pour acquérir la Connaissance du Soi et l'éternelle sérénité.

Commentaire par Çamkara

Ceux qui (3) tiennent le mental et les organes sensoriels — considérés indépendamment de leur identité avec la na-

---

NOTE (40e *çloka*) : Ce *çloka* s'adresse à ceux qui considèrent le mental comme distinct de l'*âtman* et qui pensent que la sérénité, la connaissance, etc... ne dépendent que de la maîtrise du mental.

---

(1) car... : les soi-disant *yogin* sont effrayés à l'idée de perdre leur conscience individuelle qui, dans le monde relatif, constitue le centre de leurs désirs de jouissance ; le *vedânta* proclame que la véritable nature de toute individualité est son identité avec le *Brahman* sans second ; l'idée même d'existence individuelle est due à l'ignorance en laquelle se trouve l'homme quant à sa véritable nature.

(2) affranchi de peur : *Brahman* est exempt de peur, puisqu'Il est à jamais libre, à jamais resplendissant et à jamais pur. Rien n'existe dont *Brahman* puisse avoir crainte, puisque la peur ne saurait s'élever là où toute dualité fait défaut.

(3) Ceux qui : le *jñânin* sait que le mental et les organes sensoriels sont identiques au *Brahman* sans second ; tout se passe ici comme pour l'identité du serpent et de la corde ; de même que, dans l'illusion du serpent et de la corde, le serpent n'a pas

ture même de *Brahman* — pour de pures imaginations, semblables à celle du serpent lorsque le serpent est considéré indépendamment de son identité avec la corde, et qui nient ainsi l'unique réalité du mental et des organes sensoriels, c'est-à-dire ceux qui se regardent comme ayant la nature même de *Brahman,* jouissent spontanément — comme d'une chose qui leur serait toute naturelle — de l'état exempt de peur et de la sérénité éternelle ; voilà ce qu'on appelle la liberté, et les *jñânin* savent que, pour la conquête de cette liberté, ils ne doivent dépendre d'aucun moyen extérieur (tel, par exemple, que la maîtrise du mental, etc...).

Nous avons déjà établi qu'aucune obligation de quelque genre qu'on puisse imaginer n'existe pour les *jñânin,* mais les autres « *yogin* » qui, eux aussi, suivent le sentier (conduisant à la Vérité) — qui ne sont doués que d'un intellect inférieur (1) — qui voient, à la fois, le mental (2) comme distinct de l'*âtman* et comme relié à l'*âtman* — et qui restent (3) privés de la connaissance touchant la réalité de

---

d'existence distincte de la corde, de même, le mental n'a pas d'existence distincte de *Brahman.* Voir le mental comme distinct de *Brahman,* ce n'est qu'une fantaisie de l'imagination ; les *jñânin,* eux qui connaissent cette vérité, ne se soucient pas de maîtriser leur mental, car le mental, en tant que tel, n'existe pas pour eux ; l'homme qui réalise que le mental est *Brahman,* obtient du même coup la sérénité, l'affranchissement de la crainte, etc... Crainte et souffrance, etc... ne sont que les sous-produits de la dualité ; la dualité n'est perçue qu'en raison de l'activité du mental, mais le *jñânin* sait que le mental et *Brahman* sont identiques et, par conséquent, la dualité n'existe pas pour lui ; aussi n'éprouve-t-il ni crainte, ni souffrance, etc... en ce qui le concerne, la sérénité et l'émancipation de la crainte sont choses toutes naturelles.

(1) inférieur : ceux qui ne possèdent pas un intellect aiguisé et qui, partant, ne savent pas discriminer le réel de l'irréel ; c'est à eux qu'on recommande les pratiques yoguiques.

(2) le mental : parce qu'ils tiennent le mental pour distinct de *Brahman,* ils s'efforcent de dominer le mental ; d'après eux, c'est l'*âtman* qui agirait sur le mental.

(3) et qui restent : ceux-là voient que l'*âtman* et le mental sont distincts l'un de l'autre ; ils se meuvent encore sur le plan de la dualité.

l'*âtman*, les *yogin* appartenant à cette dernière catégorie font l'expérience de l'état exempt de peur comme le résultat de la discipline imposée à leur mental ; pour eux, l'extinction de la souffrance dépend aussi de l'empire qu'ils exercent sur leur propre volonté.

Les ignorants ne font jamais l'expérience de l'extinction de la souffrance (1), lorsque le mental (considéré comme) relié à l'*âtman*, redevient actif. Au surplus, leur Connaissance du Soi dépend encore de leur maîtrise du mental et, parallèlement, la sérénité éternelle, désignée en tant que *moksa* (libération) dépend aussi, pour leur propre cas, de la discipline du mental.

41e ÇLOKA:

Le mental ne saurait être maîtrise que par un effort incessant, tel celui qui serait nécessaire pour vider un océan, goutte à goutte, à l'aide d'un brin d'herbe.

Commentaire par Çamkara

De même qu'un homme peut s'efforcer de vider un océan en épuisant ses eaux, goutte à goutte, à l'aide d'un brin

---

NOTE (41e *çloka*) : Ce *çloka* nous donne une idée de l'effort auquel un *yogin* doit se livrer afin de dominer entièrement son mental, mais ce *yogin* constate bientôt que la suppression totale des *vrtti* ne saurait se produire par un tel moyen. Et comme le bonheur d'un *yogin* dépend de cette extinction, le *yogin* n'accèdera jamais à l'éternelle Vérité en suivant la méthode yoguique.

Au contraire, le *jñâna-yoga* est la Voie royale qui conduit à la conquête de la Vérité et de la Sérénité éternelles.

---

(1) souffrance : les *yogin* pensent que la souffrance est causée par les activités du mental ; ils font donc tous leurs efforts pour supprimer les *vrtti* du mental, mais les *vrtti* réapparaissent dès que leur effort se relâche si peu que ce soit ; en raison de leur ignorance en la nature réelle du mental, les *yogin* luttent avec leur ombre. D'un autre côté, le *jñânin* réalise que le mental aussi bien que les activités du mental sont identiques au *Brahman* sans second ; par conséquent, les activités du mental ne s'élèvent plus comme des obstacles sur le chemin de l'inaltérable Félicité.

d'herbe, de même on peut dominer le mental en fournissant un effort similaire, avec un courage qui ne connaît ni lassitude ni abattement (1).

42[e] ÇLOKA :

Que le mental soit distrait par le désir ou par la jouissance, ou qu'il trouve sa satisfaction dans l'oubli (condition comparable à la transe),

il devrait être ramené sous le joug par l'emploi de moyens appropriés, car l'état d'oubli est tout aussi nocif que l'état de désir.

Commentaire par Çamkara

Est-ce qu'un inlassable effort est la seule manière qui permette de discipliner le mental? — A cette question, nous répondons par la négative ; on devrait, par un effort incessant, suivre les moyens qui vont être exposés afin de ramener le mental sous le joug, autrement dit afin de le tourner vers l'*âtman* (2), chaque fois qu'il est entraîné vers les objets de désir et de jouissance.

NOTE (42[e] *çloka*) : Un étudiant qui pratique le *yoga* rencontre quatre genres d'obstacles qui s'élèvent sur sa route pour l'empêcher de réaliser la Vérité suprême. Le premier : c'est *laya :* état d'oubli analogue au *samâdhi* yoguique ou au profond sommeil ; le deuxième, c'est *viksepa* : la distraction ; le troisième : le bonheur qui accompagne un succès temporaire ; le quatrième, *râga* : l'attachement à une phase particulière de réalisation.

Le mental devrait donc être exercé à surmonter ces quatre différents obstacles ; les moyens à employer sont décrits dans le *çloka* qui suit.

---

(1) ni abattement : à chaque pas, le *yogin* rencontre la défaite; s'il clôt les yeux, il ne voit pas d'objet ; s'il ouvre les yeux, il perçoit le monde phénoménal. Dans aucun de ces cas, il ne parvient à réaliser *Brahman,* mais ces échecs répétés ne doivent pas entamer son courage.

(2) *âtman :* le but ultime de toute pratique spriritueIle est la réalisation de l'*âtman* ou la réalisation de la véritable nature du Soi.

Le mot « *laya* » (1) dans le texte indique la *susupti*, c'est-à-dire le sommeil profond, état en lequel tout s'annihile dans l'oubli. (L'injonction impliquée dans) les mots (2) : « il devrait être ramené sous le joug » s'applique aussi au cas où le mental se sent heureux, autrement dit, lorsqu'il s'affranchit de tout souci dans l'état d'oubli (*laya*). Pourquoi, demandera-t-on, le ramener encore sous le joug de la discipline s'il éprouve quelque plaisir en cet état ? — Voici la réponse : parce que l'état d'oubli est aussi nocif (3) que le désir, le mental devrait être retiré de l'état d'oubli, comme il est retiré des objets de jouissance.

---

(1) *laya :* l'état de *laya* réalisé par le *yogin* dans le *samâdhi* ne diffère pas de l'état de *susupti* (sommeil profond) ; ces deux états sont caractérisés par l'absence de relation de sujet à objet ; dans les deux états, l'aspirant n'est plus conscient de la nature réelle de son propre Soi ; l'unique différence que l'on puisse relever entre eux, c'est que le *yogin* peut, à volonté, entrer en *samâdhi,* tandis que, pour un homme du commun, le sommeil ne dépend pas de sa volonté.

(2) les mots... : l'état de *samâdhi* provoqué par le *yoga* ne devrait pas être considéré comme le but suprême ; sans doute, on ressent un certain genre de bonheur en un tel état, puisqu'on se trouve alors délivré de tous les soucis du fait que le mental est retiré des objets extérieurs, mais cela ne prouve nullement que le *yogin* ait atteint l'ultime Vérité. Chercher le plaisir ou éviter la souffrance marquent tous deux l'épuisement du mental au cours de son investigation ; le véritable chercheur de la Vérité ne saurait se tenir pour satisfait tant qu'il n'a pas atteint le but.

(3) aussi nocif : parce que ces deux états sont caractérisés par l'absence de connaissance de l'*âtman ;* la soif pour les objets extérieurs et l'attachement au plaisir que l'on éprouve dans le *samâdhi* sont également dangereux pour l'homme qui s'efforce de réaliser la Vérité. Un *yogin* est capable d'y parvenir s'il adjoint à sa propre méthode la discipline védântique, et cette discipline consiste dans la pratique ininterrompue de la discrimination entre le Réel et l'irréel et dans la méditation sur la nature de l'*âtman.*

43[e] ÇLOKA :

L'aspirant devrait détourner son mental de la jouissance des plaisirs, en gardant constamment le souvenir que tout plaisir est accompagné de souffrance ;

s'il se rappelle à chaque instant que tout est le non-né (c'est-à-dire **Brahman), le né** (c'est-à-dire la dualité) **cessera d'être perçu.**

Commentaire par Çamkara

Quel est le moyen de discipliner le mental ? Voici la réponse : Rappelle-toi que toute dualité (1) est causée par l'illusion (*avidyâ*) et, par conséquent, entachée de souffrance ; par là, dissuade ton mental de rechercher les jouissances produites par le désir ; en d'autres termes, retire ton mental de tous les objets de multiplicité, en imprimant sur lui l'idée de non-attachement absolu (2); comprends, par les enseignements de l'Ecriture et des maîtres (*âcârya*), que tout est réellement le *Brahman* sans changement. Alors, tu ne verras plus rien qui s'oppose à l'un sans second : savoir la dualité, puisque la dualité n'existe pas.

44[e] ÇLOKA :

Si le mental devient inactif, et verse dans l'état d'oubli, réveille-le ; s'il est distrait (par le désir), **ramène-le à l'état de tranquillité ;**

s'il se trouve (dans l'état intermédiaire), **sache qu'il contient en lui-même des désirs sous forme virtuelle, mais s'il accède à l'état d'équilibre, garde-toi de le troubler.**

NOTE (43[e] *çloka*) : Le *çloka* antérieur a déclaré que le mental devrait être discipliné à l'aide d'une méthode correcte ; le présent *çloka* indique que le détachement le plus complet est la seule méthode convenable.

---

(1) toute dualité : tous les objets de multiplicité, en raison de leur nature changeante et niable, sont accompagnés de souffrance.

(2) non-attachement absolu : il faut entendre par là l'esprit de détachement envers tous les objets de multiplicité, puisque ces derniers sont toujours associés à la souffrance.

Commentaire par Çamkara

Quand (1) le mental est plongé dans l'oubli, c'est-à-dire lorsqu'il est en *susupti,* alors réveille-le au moyen de la connaissance et du détachement ; oblige-le à pratiquer la discrimination qui conduit à la connaissance du Soi.

Le mot : « *citta* » dans le texte a la même signification que : « *manas* », ou mental ; ramène (2) ce mental à l'état de tranquillité s'il est distrait par les multiples objets de désir ; quand, par une pratique incessante, le mental est ainsi tiré de l'état d'inactivité et qu'il est également détourné de tous les objets, sans être encore inébranlablement établi dans l'équilibre (3), quand le mental demeure dans un état intermédiaire, sache (4) alors que le mental

---

(1) Quand le... : c'est l'avertissement donné à ceux qui poursuivent le *samâdhi* yoguique comme s'il s'agissait de l'état de réalisation spirituelle le plus haut. Le mental qui s'efforce d'atteindre la Vérité et qui est effrayé de l'immensité des efforts nécessaires pour la réalisation de la vérité, cherche souvent un soulagement dans le *samâdhi.* Le commentateur nous exhorte à pratiquer inlassablement la discrimination, même quand le mental est sur le point de sombrer dans l'inertie du *samâdhi,* et de l'arracher à cet état en cultivant l'esprit de détachement à l'égard de tout plaisir qui pourrait être éprouvé dans le *samâdhi.* Le but de la vie n'est pas de jouir d'un bonheur qui naît de l'inactivité comme celui qu'on peut ressentir dans le *samâdhi* ou dans le sommeil profond, mais de connaître la nature réelle du Soi.

(2) ramène : la methode yoguique peut, avec un certain profit, être suivie par l'étudiant d'intellect médiocre qui désire détourner le mental turbulent de la poursuite des objets extérieurs ; cette méthode lui permet de discipliner son mental, mais, pour ce dernier cas, le *yoga* n'a qu'une utilité temporaire et secondaire.

(3) équilibre : c'est-à-dire le *Brahman* sans second, lequel est caractérisé par l'équanimité la plus parfaite.

(4) sache... : c'est un autre état du mental ; en cet état, le mental est déjà affranchi de l'inertie ; il ne se porte plus vers les objets, mais il n'a pas encore réalisé son identité avec le *Brahman* sans second ; en cette condition intermédiaire, le mental conserve, sous forme virtuelle, le désir de jouir des objets extérieurs et de goûter le bonheur qui accompagne l'inactivité.

est toujours la proie de l'attachement. Pour mieux dire, le mental contient en lui-même le germe de désirs pour la jouissance et pour l'inactivité. De cet état (1) aussi, ramène le mental avec précaution à l'état d'équilibre, et, une fois que le mental atteint cet état d'équilibre, ou plus exactement lorsqu'il est sur le point de réaliser cet état, abstiens-toi de le troubler ; ne le tourne pas vers les objets extérieurs !

45[e] ÇLOKA :

Ne permets pas (au mental) de jouir du bonheur qui provient de la condition extatique (samâdhi), mais, par la pratique de la discrimination,

libère-le de l'attachement qu'il éprouve pour un tel bonheur ; et si le mental après être parvenu à l'état de fixité tente de revenir au monde extérieur, applique-toi à l'immerger en Brahman.

Commentaire par Çamkara

Le chercheur ne devrait pas savourer le bonheur qu'éprouvent les *yogin* qui ont pour but (2) le *samàdhi ;* en d'autres termes, que le chercheur ne s'attache pas à un tel bonheur. Que doit-il donc faire ? — Qu'il ne se laisse pas gagner par un bonheur de ce genre ; qu'il s'exerce plutôt à acquérir la connaissance par la discrimination ; qu'il

---

NOTE (45[e] *çloka*) : Le présent *çloka* a pour but de recommander à l'aspirant de ne pas laisser son mental jouir de ce bonheur que les *yogin* éprouvent dans l'état de *samâdhi.*

---

(1) De cet état : cet état intermédiaire ne doit pas non plus être tenu pour l'état de réalisation suprême.

(2) ont pour but : dans l'état de *samâdhi,* le *yogin* n'a pas conscience que seul existe le *Brahman* sans second ; il s'efforce d'atteindre au *samâdhi* parce qu'il s'imagine encore que le mental existe indépendamment de *Brahman* et, par conséquent, il essaie toujours de « maîtriser » son propre mental ; en ayant recours à certains procédés machinaux, il amène le mental à un état d'inactivité, et il s'affranchit ainsi de tous les soucis, mais ce n'est pas le but que le *vedânta* se propose d'atteindre ; la Vérité est encore plus loin.

se rappelle que tout bonheur que l'on ressent est illusoire (1) — qu'un tel bonheur est suscité par l'ignorance ; autrement dit, que le mental soit détourné de ce bonheur !

Toutefois, après avoir été retiré du bonheur et fixé dans l'état de placidité, si le mental manifeste encore des propensions à s'échapper vers l'extérieur maîtrise-le en faisant usage des moyens précédemment décrits (2) et, avec précaution, replonge-le (3) en l'*âtman* ; en d'autres termes, efforce-toi de faire atteindre à ton mental l'état de pure existence et de pure conscience.

46e ÇLOKA :

Lorsque le mental ne glisse plus dans l'inactivité de l'oubli — lorsqu'il n'est plus distrait par le désir —

c'est-à-dire lorsqu'il est en paix et qu'il ne donne plus naissance aux apparences — il devient réellement Brahman.

Commentaire par Çamkara

Une fois que le mental, discipliné par les méthodes mentionnées (4) ci-dessus, ne glisse plus dans l'oubli du sommeil profond et qu'il n'est plus distrait par les objets extérieurs, c'est-à-dire quand le mental, telle la flamme d'une lampe que l'on tient à l'abri du vent, ne vacille plus (5)—

---

(1) illusoire : tous les objets dont nous faisons l'expérience sont assujettis au changement et susceptibles d'être niés ; ils sont donc illusoires.

(2) précédemment décrits : la discrimination et le détachement.

(3) replonge-le : la Vérité suprême, c'est que le mental est identique à l'*âtman ;* le mental est l'*âtman ;* ce n'est que par ignorance que nous considérons le mental comme distinct de l'*âtman*.

(4) mentionnées : la pratique assidue de la discrimination qui mène à la connaissance et le détachement à l'égard de l'irréel.

(5) ne vacille plus : cette fixité du mental est tout à fait différente de l'état de *samâdhi*. Dans cette condition de parfaite égalité, le mental perçoit — à l'exclusion de quoi que ce soit d'autre — la présence de *Brahman* en tout lieu et en toute chose.

ou quand (1) le mental n'apparaît plus sous forme d'objet, en vérité, le mental doué de telles caractéristiques ne fait plus qu'un (2) avec *Brahman*.

47[e] ÇLOKA :

Cette suprême félicité est fondée sur la réalisation du Soi ; elle est toute-sérénité ; elle est identique à la libération, et, partant, indescriptible et non-née.

En outre, elle est décrite en tant que l'omniscient Brahman, puisqu'elle ne fait qu'un avec le Soi sans naissance lequel est l'ultime objet de la connaissance.

Commentaire par Çamkara

La Félicité dont il est maintenant question — Félicité (3) qui est la Réalité suprême et que caractérise la Connaissance de l'*âtman* — est centrée (4) dans le Soi ; elle est toute-sérénité ou, en d'autres termes, extinction de toute souffrance

Elle est la même que la Libération (5) ; et, partant, indescriptible, puisque (6) nul ne serait capable de l'exprimer

---

NOTE (47[e] *çloka*) : Maintenant on décrit la nature du mental lorsqu'il accède à l'état de réalisation suprême.

---

(1) quand... : les objets extérieurs ne sont rien d'autre que les activités du mental lui-même (voir *çloka* 31 du chapitre III).

(2) ne fait plus qu'un : le mental réalise alors sa nature réelle.

(3) Félicité... : cette Félicité doit être distinguée de la béatitude décrite dans le *çloka* 45, car cette dernière doit être rangée dans la même catégorie que le bonheur empirique.

(4) est centrée : la réalisation du Soi ne saurait dépendre de quoi que ce fût d'extérieur à elle-même.

(5) Liberation : l'état de Libération, puisqu'il est identique à la Vérité, est caractérisé par l'accession à la Félicité suprême, qui absorbe tout et qui est extinction de toutes les souffrances.

(6) puisque... : cette Félicité outrepasse, en effet, toute relation de sujet à objet.

par des mots du fait qu'elle est totalement différente de tous les objets.

Cette Félicité suprême est directement perçue par les véritables *yogin* (1) ; elle est non-née parce qu'elle n'est ni engendrée ni produite comme l'est tout ce qui provient de perceptions empiriques. Elle est identique au Non-né qui est l'objet que la Connaissance recherche.

Les Connaisseurs de *Brahman* disent de cette Félicité qu'elle est réellement l'omniscient *Brahman* puisqu'elle est identique à cette Réalité qui, elle, est omnisciente.

48e ÇLOKA :

Aucun jîva n'est jamais né, car aucune cause n'existe qui puisse produire le jîva ;
Voici donc la suprême vérité : rien n'est jamais né.

Commentaire par Çamkara

Toutes ces idées relatives à la discipline du mental d'après lesquelles le mental se développerait en suivant un processus comparable à la création des formes tirées soit du fer, soit de l'argile, de même que les idées relatives aux exercices de piété, sont indiquées en tant que moyens (2)

NOTE (48e *çloka*) : Divers moyens empiriques tels que la pratique du *yoga*, etc... ont été antérieurement suggérés ; si ces moyens qui sont naturellement rattachés au domaine de la dualité, étaient réels, la théorie d'après laquelle *Brahman* est sans second serait ruinée d'un coup. Si ces moyens sont irréels, ils ne peuvent servir de rien. Pour écarter la difficulté, ce *çloka* suggère que tous ces moyens aident l'aspirant à réaliser *Brahman*, mais, en aucun cas, ils ne peuvent, à eux seuls, révéler *Brahman*.

---

(1) *yogin* : ces *yogin* ne sont pas comme les êtres ordinaires ; la nature de ce *yoga* a été décrite en tant qu'*asparça-yoga* (voir à ce sujet le *çloka* 39 du chapitre III).

(2) moyens : ces moyens n'ont d'application sur le plan de la dualité où un homme, par la vertu de l'ignorance, ne connaît pas sa véritable nature.

de réaliser la nature de l'ultime Vérité, mais, en elles-mêmes, elles n'ont aucune signification.

La vérité (1) à l'égard de l'ultime réalité est que jamais aucun *jîva* n'est né ; le *jîva* que nous connaissons en tant qu'agent ou en tant que bénéficiaire de l'action ne prend jamais naissance, de quelque manière qu'on puisse entendre ce terme ; par conséquent, aucune cause n'existe qui soit capable de produire l'*âtman* — lequel, par nature — est sans naissance et sans second. En d'autres termes, jamais aucun *jîva* n'est né puisqu'il n'y a pas de cause qui puisse le produire.

De toutes les vérités (relatives) précédemment décrites en tant que moyens, celle-ci seule est la Vérité suprême : jamais quoi que ce soit n'est né en ce *Brahman* ou de ce *Brahman* qui est, Lui-même, de la nature de l'ultime Réalité.

FIN
DU III[e] CHAPITRE SUR « LA NON-DUALITÉ »
DE LA KÂRIKÂ DE GAUDAPÂDA
AVEC COMMENTAIRES PAR *Çri Çamkara*

---

(1) La vérité : la Vérité ultime est qu'il n'y a qu'une seule Entité, que cette Entité soit appelée « *jîva* » ou « *Brahman* », mais le *jîva* n'a pas d'existence réelle si on le considère comme distinct de *Brahman*.

om ! Salutation à Brahman

CHAPITRE IV

L'extinction du Tison ardent

(*alâta-çânti*)

I[er] ÇLOKA :

Devant le meilleur des hommes, devant celui qui, au moyen de la connaissance — laquelle est comparable à l'éther et ne diffère en rien de l'objet de la connaissance (c'est-à-dire des « dharma » —,

a réalisé la nature des « dharma » (c'est-à-dire des « jîva »), **lesquels sont également comparables à l'éther — je m'incline avec vénération !**

Commentaire par Çamkara

Par la détermination (1) de la nature du Verbe « *om* », la proposition relative à l'*advaita* (en tant qu'ultime Vérité) s'est tout d'abord appuyée sur l'autorité des Ecritures ; ensuite, on a confirmé cette même proposition en démontrant (2) l'irréalité de la distinction impliquée par les objets extérieurs (du monde empirique) ; enfin, le troisième

---

(1) détermination : ce qui a été fait dans le chapitre I qui traite le sujet du point de vue de la *çruti*.

(2) démontrant : ce qui a été fait dans le chapitre II.

chapitre traitant de l'*advaita* en a fourni une preuve directe fondée, à la fois, sur l'autorité des Ecritures et sur une démarche dialectique ; il a abouti à la conclusion suivante (1) : « Cette proposition est, seule, l'ultime Vérité ».

A la fin du chapitre antérieur, il a été indiqué que les systèmes des dualistes et des nihilistes, systèmes qui s'opposent à la philosophie de l'*advaita,* laquelle donne la signification réelle des Ecritures, revendiquent l'appellation de « véritable philosophie », mais ce n'est pas exact, d'abord, parce que tous ces systèmes se contredisent mutuellement et, ensuite, parce qu'ils sont viciés par les passions de leurs propres défenseurs, c'est-à-dire par l'attachement à leurs propres opinions et par l'aversion envers celles de leurs adversaires. La philosophie de l'*advaita* a donc été prônée comme la véritable philosophie, car elle est affranchie (2) de tous les vices (auxquels nous venons de faire allusion et dont sont entachées les théories des dualistes et des nihilistes). Maintenant commence le chapitre intitulé « *alâta-çânti* » : l'extinction du tison ardent. Ce chapitre a pour objet, après examen de toutes les pièces du dossier, de conclure, en définitive, au bien-fondé de la philosophie de l'*advaita,* en suivant la démarche dialectique désignée comme le principe des variations concomitantes (3), démarche qui, pour le cas présent, fait

---

(1) conclusion suivante : cf. 48ᵉ *çloka* du chapitre III.

(2) affranchie : une des preuves de la Vérité c'est qu'elle est exempte de toute contradiction ; l'ultime Vérité est ce par la connaissance de quoi toute autre chose est connue. La non-dualité satisfait seule à cette condition, et, par conséquent, la non-dualité est, à juste titre, appelée l'ultime Vérité ou la suprême Réalité.

(3) variations concomitantes : c'est le processus de l'inférence ; l'autre est connue comme la méthode des variations concomitantes. Le chapitre II a montré que ce qui est causé ou ce qui vient à l'existence est irréel ; on montre maintenant que ce qui n'est pas irréel n'a pas non plus de cause.

La *kârikâ,* dans le chapitre IV, fait ressortir l'absence de causalité en l'*âtman,* et établit ainsi, par une démarche dialectique, la suprême Réalité ou le Soi.

ressortir que les autres systèmes ne méritent pas à proprement parler d'être appelés « philosophiques », puisqu'ils présentent tous des contradictions par lesquelles ils s'excluent mutuellement.

Le premier verset célèbre le promulgateur (1) de la philosophie de l'*advaita* qui, lui, est considéré comme identique à la vérité advaitique, et la salutation au *guru*, au commencement d'un ouvrage, répond au désir de l'auteur de mener son entreprise à bonne fin.

Le mot « *âkâça-kalpa* » du texte signifie : ressemblant à « l'éther », c'est-à-dire : légèrement (2) différent de l'éther. Quel peut être le but d'une connaissance qui ressemble ainsi à l'éther ? — Elle permet de découvrir la nature réelle des « *dharma* » (3) (autrement dit des attributs de l'*âtman*). Or, les attributs ne sont pas autres que la substance elle-même. Quelle est donc la nature de ces « *dharma* » ? — Ils peuvent, eux aussi, être connus grâce à l'analogie (4) qu'ils présentent avec l'éther, puisqu'ils ressemblent aussi à l'éther.

---

(1) promulgateur : *Nârâyana* ou le Seigneur lui-même aurait, dit-on, promulgué cette philosophie, et l'aurait enseignée à *Gaudapâda* ; c'est pourquoi, au commencement du chapitre, la salutation s'adresse à *Nârâyana*.

(2) légèrement : l'éther (*âkâça*) contient en lui des éléments de nature inerte ; par conséquent, il est, en quelque manière, différent de la Connaissance qui, elle, est pure Conscience ; la comparaison est établie eu égard à la caractéristique de « tout pénétrer » que possède l'éther ; c'est par cette dernière caractéristique qu'il présente une certaine similarité avec la Connaissance.

(3) *dharma :* le mot « *dharma* » signifie attribut; or, l'attribut, selon le *vedânta*, n'est pas différent de la substance ; par conséquent, le *dharma* ne diffère pas de *Brahman*. Le mot « *dharma* » est employé par *Gaudapâda* dans le sens de « *jîva* » (ou être vivant) ; le *jîva* est identique à la Connaissance en tant que *Brahman*. Ce terme reçoit la marque du pluriel pour marquer la pluralité des « *jîva* », conception qui est admise du point de vue empirique.

(4) analogie : en réalité, le *jîva* est, comme *Brahman*, aussi omnipénétrant que l'éther ou la Connaissance (*jñâna*).

Le terme « *jñeyâ-bhinna* » est un autre attribut de *jñâna* ou de la Connaissance ; il signifie que cette connaissance n'est pas distincte (1) des *âtman* (en tant que *jîva*), lesquels sont les objets de connaissance. Cette identité de la connaissance et du connaissable est semblable à l'identité du feu (2) et de la chaleur — à l'identité du soleil et de la lumière du soleil.

Je me prosterne devant ce dieu qui porte ici le nom de *Nârâyana* (3), qui, par la connaissance, laquelle ne diffère pas de la nature de l'*âtman* (c'est-à-dire de l'objet de connaissance) et ressemble à l'éther, a connu les *dharma*, ces *dharma* que l'on peut, à leur tour, comparer à l'éther.

Par l'expression « *dvipadâm vara* », il convient d'entendre que *Nârâyana* est « le plus grand des êtres caractérisés par deux jambes » ; en d'autres termes : Celui-là est le *purusottama* — le plus éminent de tous les hommes.

Ce sentiment de vénération à l'égard du *guru* implique que ce chapitre se propose, par la réfutation des opinions contraires, d'établir l'*advaita* qui expose la philosophie de l'ultime Vérité, philosophie caractérisée par l'identité absolue du Connaisseur, de la Connaissance et de l'objet de connaissance.

2e ÇLOKA :

Salutation à ce yoga, désigné par le terme « asparça » (c'est-à-dire affranchi de tout contact qui implique dualité) **que l'Ecriture elle-même enseigne !**

---

(1) n'est pas distincte : si la connaissance était intrinsèquement distincte de son objet, c'est-à-dire du *jîva* ou de *Brahman*, nul ne pourrait jamais connaître la nature du *jîva* ou de *Brahman*. Le Connaisseur, le connaissable et la connaissance sont, en réalité, identiques, et se réfèrent tous trois à une seule et unique Réalité.

(2) feu : du point de vue du feu et du soleil, la chaleur et la lumière sont identiques au feu et au soleil.

(3) *Nârâyana* : Voici l'histoire que l'on conte à ce sujet : autrefois, *Gaudapâda* se retira au *badarikâçrama*, au sein de l'Himâlaya, et là, tandis qu'il se livrait à de sévères austérités, il adora la forme humaine du Seigneur Tout-puissant.

Ce yoga accroît le bonheur de tous, engendre la prospérité de tous, et il est exempt d'opposition et de contradiction.

Commentaire par Çamkara

Maintenant, salutation est faite au *yoga* enseigné par la philosophie *advaita* afin de la glorifier au-dessus de tous les autres systèmes.

Le mot « *asparça-yoga* » (1) dans le texte signifie le *yoga* qui, en tout temps et à tous égards, est affranchi de toute relation, c'est-à-dire absolument inconditionné, puisqu'il n'a aucun rapport (*sparça*) avec quoi que ce soit, et qui a la même nature (2) que *Brahman*. Ce *yoga* est appelé « *asparça-yoga* » par tous les Connaisseurs de *Brahman* ; il est producteur de bonheur (3) pour tous les êtres.

Certaines formes de *yoga* — par exemple, l'austérité (*tapas*) — bien qu'également productrices du bonheur suprême —, sont néanmoins associées à la souffrance, mais celle-là n'est pas de ce genre. Quelle est donc sa nature ? — Elle tend à accroître la prospérité de tous les êtres. On peut prétendre que la jouissance de certains plaisirs procure quelque bonheur, mais qu'elle n'amène certainement pas la prospérité ; mais ce *yoga* conduit, tout ensemble (4), au

---

(1) *asparça-yoga :* en fait, il y a une contradiction impliquée dans l'alliance de ces deux termes ; le mot *asparça* signifie : dénué de toute relation, et il indique exclusivement la non-dualité, laquelle, par sa nature même, n'a aucun contact avec quelque chose extérieure que ce soit, puisque, du point de vue de la Vérité, une telle chose ne saurait exister. Au contraire, le mot « *yoga* », signifiant « contact », implique au moins deux entités. *Gaudapâda* donne au sentier qui mène à la connaissance le nom d'*asparça-yoga* (le *yoga* inconditionné, le *yoga* de l'Absolu), puisque le terme *yoga* était aussi utilisé à son époque pour dénommer la méthode de réaliser la Vérité.

(2) même nature : le *jñâna* par lequel l'aspirant réalise *Brahman* est identique à *Brahman* lui-même.

(3) producteur de bonheur : le *jñâna-yoga* est la démarche la plus sûre et la plus directe que l'on puisse suivre pour réaliser la plus haute Vérité.

(4) tout ensemble : le but de ce *yoga* est la réalisation du Soi, lequel est de la nature de *sac-cid-ânanda*.

bonheur et à la prospérité, car (1) sa nature ne saurait être affectée par le changement.

En outre, ce *yoga* (2) est exempt d'opposition et de contradiction ; en d'autres termes, il ne s'engage en aucune polémique, ce qui se produit inévitablement pour toute discussion qui s'élève entre deux parties adverses. Pourquoi en va-t-il ainsi ? — C'est parce qu'en sa nature, il est affranchi de toute contradiction (3).

Devant ce genre de *yoga*, enseigné par les Ecritures, je me prosterne (4) !

3e ÇLOKA :

Se querellant entre eux, quelques disputants admettent à priori qu'une entité existante subit des transformations,

tandis que d'autres, fiers de leur intelligence, prétendent que le développement (de la manifestation) **procède d'une entité non-existante.**

Commentaire par Çamkara

Comment se fait-il que les dualistes se querellent les uns les autres ? — Voici la réponse (5) : certains dispu-

---

(1) car... : l'idee de dualité et de changement impliquant privation ou imperfection est à la racine de toutes les souffrances. Ce *yoga* met l'aspirant en état de réaliser le Soi lequel est exempt de toute notion de changement.

(2) ce *yoga :* le non-dualiste sait que ceux-là même qui entrent en querelle avec lui sont, en réalité, son propre Soi ; par conséquent, il ne considère personne comme « son adversaire ».

(3) affranchi de toute contradiction : celui qui connaît toute chose comme son propre Soi ne saurait contredire autrui, car nul ne peut se contredire soi-même.

(4) je me prosterne : cet acte de vénération a pour but d'attirer l'attention de l'étudiant sur la plus précieuse et la plus aisée des démarche qui conduisent à la Vérité.

(5) réponse : la discussion entre les dualistes à laquelle il est fait allusion met en relief la nature exempte de contradiction qui caractérise la philosophie des non-dualistes ; tous les dualistes admettent comme un fait indéniable la création ou l'évolution de l'univers.

tants, tels que les partisans du système *sâmkhya,* admettent que la production (de l'univers) est l'effet d'une entité qui existe déjà, mais tous les dualistes ne partagent pas cette opinion ; c'est ainsi que nous voyons les perspicaces tenants des systèmes *nyâya* et *vaiçesika* — en d'autres termes ceux qui s'imaginent être détenteurs de la sagesse — soutenir que l'évolution procède d'une entité non-existante.

On veut dire par là que ces disputants, en se querellant entre eux, prétendent remporter la victoire sur leurs adversaires respectifs.

4ᵉ ÇLOKA :

L'existant ne peut, une seconde fois, passer par la naissance ; et non plus le non-existant ne saurait être engendré, et, en tant qu'existant, venir à l'être.

Aussi les adversaires, par suite de leurs controverses, tendent-ils, en fait, à prouver l'exactitude des conceptions advaitiques et à démontrer la non-évolution (ajâti) (de tout ce qui existe).

Commentaire par Çamkara

En ruinant réciproquement leurs propres conclusions et en se querellant les uns les autres, à quoi aboutissent-ils tous ? — Voici la réponse : Aucune entité déjà existante ne saurait naître « une seconde fois », pour la simple raison que — comme entité — elle existe déjà. Or, c'est précisément ce qui a lieu pour l'*âtman* : l'*âtman* existe déjà ; il ne peut donc « renaître » en tant qu'entité nouvelle. — Ainsi raisonnent les partisans de la théorie d'après laquelle le développement procéderait d'une cause non-existante ; ceux-là réfutent la théorie du *sâmkhya* selon laquelle une cause existante renaît en tant qu'effet.

Pour sa part, le partisan du *sâmkhya* réfute le tenant de la théorie du « non-ens » (1), théorie selon laquelle la

---

(1) « non-ens » : c'est le point de vue du *nyâya* et du *vaiçesika ;* selon les tenants de ces deux systèmes, une entité existante ne saurait naître encore en tant qu'effet ; si une entité

création aurait une cause non-existante (1); il déclare qu'une cause non-existante ne saurait, pas plus que « des cornes de lièvre », produire quelque effet que ce fût.

C'est ainsi (2) que, se querellant entre eux, ils plaident en faveur : les uns, d'une cause existante ; les autres, d'une

---

existe déjà, il est impossible d'admettre qu'elle soit « produite » une seconde fois. Afin de rendre la chose plus claire, l'argumentation peut être résumée de la façon suivante : A ne peut produire B, puisque A est toujours A, et que B est toujours B. Peut-être, prétendra-t-on que A + C peuvent produire B, et que C est un facteur qui ne se trouve pas en la cause A ; par conséquent, l'effet « B » ne provient pas de la cause « A ».

(1) non-existante : c'est l'opinion des tenants du système *sâmkhya* ; selon ces derniers, une entité existante ne peut être annihilée, pas plus qu'une entité non-existante ne peut, elle, passer à l'existence ; l'entité existante subsiste dans tous les modes du temps : passé, présent, futur, tandis qu'une entité non-existante — par exemple le fils d'une bréhaigne — ne saurait jamais changer de nature et devenir existante.

Par naissance, les *sâmkhya* entendent la manifestation, et par mort, le retour de l'effet en la cause. La graine de sésame produit de l'huile — ce qui signifie que l'huile — qui existait déjà dans la graine — se manifeste sous forme d'effet quand la graine (la cause) est soumise à une pression suffisante, mais nul ne serait capable d'extraire de l'huile en soumettant du sable à la même pression, car l'huile n'est pas présente dans le sable. L'argile qui, sous forme virtuelle, contient la cruche, manifeste la cruche, et la destruction de la cruche signifie simplement son retour à la cause originelle, c'est-à-dire à l'argile ; il n'y a donc pas, à proprement parler, destruction de la cruche.

(2) ainsi : les deux théories se fondent sur la causalité, mais puisque chacune réfute l'autre, à elles deux, elles réfutent, en fait, la causalité elle-même, car si une chose existante est produite par une cause existante — c'est ce que soutiennent les *sâmkhya* — il ne saurait, en ce dernier cas, y avoir réellement entre elles une relation causale quelconque.

Il est pareillement absurde de dire qu'une chose positive puisse être produite par une cause non-existante.

Ainsi donc, c'est la théorie de la causalité qui est ruinée tout entière — et cela, à lui seul, suffirait à établir la position advaitique de l'*ajâti*, savoir qu'il n'y a pas d'acte de création ou de manifestation.

cause non-existante, et que, par là, ils en arrivent tous à ruiner réciproquement le système adverse ; en définitive, ils font ressortir la Vérité suivante : « la création, en tant que telle, n'existe pas ».

5[e] ÇLOKA :

Nous donnons notre adhésion à la théorie de « non-création » (ajâti) **que les disputants proclament eux-mêmes — et nous ne nous querellons pas avec eux :**

Maintenant, apprends de nous l'ultime vérité laquelle est exempte de toute controverse.

Commentaire par Çamkara

Nous acceptons simplement la conception de l'*ajâti* ou de l'indéterminisme absolu que tous proclament — et nous disons : « Qu'il en soit ainsi ! ».

Nous ne nous querellons pas avec eux en prenant parti, dans la discussion, soit d'un côté, soit d'un autre ; pour mieux dire, nous ne disputerons pas avec chacun d'eux, comme ils font tous (1), les uns à l'égard des autres ; par conséquent, — ô vous, disciples ! — apprenez de nous l'ultime Réalité telle que nous l'enseignons : cette vérité est exempte de toute controverse !

6[e] ÇLOKA :

Les disputants (les dualistes) **prétendent que l'entité** (l'âtman) **qui est à jamais non-née** (sans changement) **subit un changement.**

Comment une entité, qui est immuable et immortelle, pourrait-elle participer de la nature du mortel ?

---

(1) tous : les tenants du *sâmkhya* aussi bien que ceux du *nyâya* et du *vaiçesika*.

Les deux parties trouvent réciproquement un vice dans les conceptions de l'autre en ce qui concerne la relation causale, et, par conséquent, elles tendent à établir la vérité de l'*ajâti* ou de la non-manifestation absolue de l'*âtman*. A l'égard de la causalité, nous acceptons cette théorie qui, elle, n'est réfutée par aucune des parties et qui peut être admise par elles toutes.

Commentaire par Ç*am*kara

Le terme « disputant » dans le texte englobe tous les dualistes, c'est-à-dire aussi bien ceux qui croient que le développement (de l'univers) procède d'une cause existante que ceux qui croient en la théorie contraire.

Pour le commentaire et les notes de ce dernier *çloka,* voir le *çloka* 20 du chapitre III.

7e ÇLOKA :

L'immortel ne saurait devenir mortel ni le mortel devenir immortel,

car une chose ne peut absolument pas changer de nature.

8e ÇLOKA :

Comment l'homme qui croit que l'entité de nature immortelle devient mortelle, peut-il, en même temps, soutenir

que l'immortel, après son passage par la naissance, conserve encore sa nature immuable ?

Commentaire par Ç*am*kara

Ces deux versets ont déjà été expliqués ; ils sont reproduits ici afin de justifier notre propre opinion sur le point suivant : les disputants auxquels il est fait allusion n'arrivent qu'à un seul résultat : ils se contredisent réciproquement.

9e ÇLOKA :

Par prakrti ou nature inhérente d'une chose, on doit entendre ce qui, une fois acquis, devient partie intégrante de cette chose — ce qui en constitue la qualité caractéristique —,

ce qui, depuis sa naissance même, en forme l'essence — ce

NOTE (7e et 8e *çloka*) : Voir les *çloka* 21 et 22 du chapitre III.

dont l'origine ne dépend d'aucun facteur étranger, et ce qui ne cesse jamais d'être identique à soi-même.

Commentaire par Çamkara

Même (1) la nature d'une chose, dans l'expérience usuelle, ne saurait être affectée par un renversement total. Qu'est-il donc signifié par la « nature d'une chose » ? — Voici la réponse : le terme : « *samsiddhi* » veut dire « complet achèvement » ; la nature d'une chose est constituée par un « complet achèvement » de ce genre, comme c'est le cas pour les *yogin* accomplis qui acquièrent des pouvoirs supranormaux tels qu'*animan* (2), etc... — Ces pouvoirs ainsi obtenus par les *yogin* ne peuvent plus subir de transformation : tels ils étaient hier, tels ils seront demain ; par conséquent, ils constituent la nature même des *yogin*.

Pareillement, les qualités caractéristiques d'une chose — par exemple, la chaleur et la lumière du feu, etc... — ne subissent jamais un changement ni dans le temps ni dans l'espace ; de même aussi. la nature d'une chose qui fait partie de cette chose depuis sa naissance : par exemple, le pouvoir qu'un oiseau a de voler dans le ciel, est appelé : « *prakrti* ». Tout ce qui n'est pas produit par quelque facteur étranger (à la chose elle-même) — par exemple, la propension que l'eau a de couler — est encore appele : « *prakrti* ». Et, enfin, ce qui (3) ne cesse pas d'être iden-

---

(1) Même : si l'immuabilité de la nature d'une chose est déjà dans l'expérience usuelle, un fait observable, elle s'applique, à plus forte raison, à *Brahman* dont la nature qui outrepasse le changement et la mort ne peut, en aucun cas, subir de transformation.

(2) *animan :* il existe huit pouvoirs supranormaux que les *yogin* peuvent acquérir comme résultats de la perfection en l'art du *yoga ;* le terme *animan* désigne la faculté de devenir, à volonté, aussi petit qu'un atome.

(3) ce qui : de même, les caractéristiques d'une cruche — ou la « cruchéité » — ne dépendent que de la cruche, et de rien d'autre que la cruche.

tique à soi-même est, dans le langage commun, appelé comme la « *prakrti* » de cette chose.

Ce *çloka* se propose de faire comprendre que si, pour le cas d'entités empiriques qui ne sont qu'imaginées (1), leur nature ou leur *prakrti* ne subit déjà pas de changement, a fortiori, il ne saurait en aller différemment pour le cas de la nature immuable et immortelle de l'ultime réalité dont la *prakrti* même est l'absolue non-manifestation (*ajâti*).

10e ÇLOKA :

Tous les jîva sont, par nature, affranchis de caducité et de mort, mais ils pensent, pour ainsi dire, qu'ils y sont sujets,

et c'est ainsi que leur pensée même semble les écarter de leur propre nature.

Commentaire par Çamkara

Quelle est la base de cette *prakrti* en laquelle les disputants imaginent des changements ? — Quel est aussi le défaut que présentent ces imaginations ? — Voici la réponse : les mots : « affranchis de caducité et de mort » dans le texte signifient l'indépendance absolue à l'égard de tous les changements (2) caractérisés par la caducité et la mort, etc... — Qui donc est ainsi exempt (de tous ces changements) ? — Ce sont les *jîva,* car tous les *jîva,* par leur nature même, sont affranchis du changement, et bien que les *jîva* soient tels par leur nature même, néanmoins ils pensent, pour ainsi dire, être assujettis à la caducité et à la mort.

---

(1) imaginées : selon l'*advaita-vedânta,* les caracteristique des entités de l'expérience usuelle dont les dualistes affirment l'immuabilité sont de pures imaginations.

(2) changements : il y a six changements associés à la nature des objets : la naissance, l'existence (empirique), la croissance, la maturité, le déclin et la mort.

C'est par une imagination de ce genre (1) à l'égard d'eux-mêmes que, comme pour le cas du serpent imaginé en la corde, ils semblent s'écarter de leur nature. Il en va ainsi parce qu'ils s'identifient (à tort) par la pensée avec la caducité et la mort ; en d'autres termes, s'ils semblent déchus de leur véritable nature, ce n'est que par un défaut dans leur manière de penser.

11e ÇLOKA :

Le disputant d'après qui la cause elle-même est effet soutient que la cause est née en tant qu'effet. — Comment est-il possible que la cause soit non-née,

si l'on prétend qu'elle est née en tant qu'effet. — Et comment aussi serait-elle éternelle si elle était sujette à la modification (c'est-à-dire à la naissance) ?

Commentaire par Çamkara

Comment se fait-il que les *sâmkhya,* eux qui croient en l'évolution (ou transformation) d'une cause existante, soutiennent une opinion aussi irrationnelle ? — Voici ce que répliquent les tenants du système *vaiçesika* . Ceux qui disent que la cause — nous voulons parler de la cause matérielle : l'argile, par exemple — est en elle-même l'effet, ou, en d'autres termes, ces disputants qui prétendent que la cause elle-même se transforme en effet, soutiennent comme un fait que la cause à jamais existante et non-née — cause que l'on appelle : *pradhâna,* etc... — est, encore

(1) imagination de ce genre . que le *jîva* soit assujetti à la naissance et à la mort — c'est une pure imagination ! — Ces états n'existent pas en dehors de la pensée du sujet qui les imagine ; alors même que le *jîva* croit être assujetti à la naissance et à la mort, il est, en réalité, affranchi de ces changements. Une telle imagination ne saurait pas plus affecter sa véritable nature que l'eau du mirage ne saurait mouiller un seul grain de sable du désert. En *prakrti,* il ne peut y avoir changement de la réalité, et, si quelqu'un voit un tel changement, la cause réside en ses propres idéations ; en fait, la corde ne devient jamais serpent.

une fois, née en tant qu'effet : *mahat*, par exemple. Si *pradhâna* naît sous la forme de *mahat*, etc..., comment peut-on, en ce cas, dire que *pradhâna* soit « sans naissance »? — Car il y aurait contradiction à soutenir, à la fois, que la Cause fût « non-née », c'est-à-dire immuable, et « née » c'est-à-dire assujettie au changement.

En outre, les *sâmkhya* attribuent l'éternité à *pradhâna*. — Comment est-il possible que *pradhâna* soit éternel (1), si une seule partie de *pradhâna* est affectée par le changement ? — Autrement dit, l'expérience usuelle ne nous fournit pas l'exemple d'une cruche composée de parties et telle que si une partie quelconque de cette cruche est brisée, la cruche elle-même puisse encore être appelée éternelle ou immuable.

Le texte se propose de montrer que, manifestement, il y a contradiction, si l'on déclare que la cruche est affectée partiellement par le changement et, tout ensemble, qu'elle est non-née et éternelle.

12ᵉ ÇLOKA :

Si, comme vous l'affirmez, la cause n'est pas différente de l'effet, l'effet, lui aussi, doit être non-né.

Au surplus, comment la cause serait-elle permanente, si elle ne différait pas de l'effet qui, lui, est né ?

Commentaire par Çamkara

Ce verset tente de rendre encore plus claire la signifi-

NOTE (12ᵉ *çloka*) : Si l'adversaire soutient que la cause et l'effet sont identiques, on peut lui demander si la cause est identique à l'effet ou si l'effet est identique à la cause. Dans le premier cas, l'effet devient « non-né » ; dans le second, la cause devient ce qui est « né », et, du coup, perd son caractère immuable et permanent.

---

(1) éternel : selon la théorie *sâmkhya*, le *pradhâna* (ou la *prakrti*) est composé de trois parties : *sattva*, *rajas* et *tamas* ; une entité composée de parties doit, au cours du temps, subir les effets de la décomposition.

cation du verset antérieur : si vous avez pour objet de soutenir que la cause non-née est identique à l'effet, il s'ensuit nécessairement que l'effet, lui aussi, est non-né, mais assurément, il y a contradiction à soutenir, à la fois, qu'une chose est « effet » (1) et « non-née ».

Voici encore une autre difficulté : pour le cas de l'identité (2) de la cause et de l'effet, comment la cause qui (3) n'est pas différente de l'effet né peut-elle, selon vous, être permanente et immuable ? — Il n'est certes pas possible d'imaginer que la moitié d'une poule soit rôtie tandis que l'autre moitié continue à pondre des œufs.

13e ÇLOKA :

Aucun exemple ne justifie l'opinion de qui prétend que l'effet soit né de la cause non-née.

Prétend-on encore que l'effet soit produit par une cause qui elle-même est née, on est conduit à une régression à l'infini.

Commentaire par Çamkara

En outre, le disputant (4) qui affirme que l'effet est produit par une cause non-née, ne saurait fournir un exemple

---

(1) effet : car un effet, c'est ce qui est né d'une cause.

(2) identité : si cause et effet sont identiques, comment distinguera-t-on l'un de l'autre la cause et l'effet ?

(3) qui... : si la cause est identique à l'effet qui est né, la cause ne peut plus être appelée « permanente et immuable », puisque naissance implique changement.

Cette façon de voir évite la difficulté dont parle le texte, puisqu'on nie ainsi qu'un acte tel que la naissance puisse s'effectuer en la cause. En réalité, il n'y a qu'une seule Existence : *Brahman ;* c'est cette Existence qui est appelée Cause par les gens ignorants dont le mental se meut toujours sur le plan de la causalité.

(4) disputant : le tenant du système *sâmkhya* prétend que des effets tels que « *mahat* », etc... se sont développés de *pradhâna* lequel est non-né, puisque la cause n'est pas différente de l'effet. Ce *çloka* réfute la théorie des *sâmkhya* ainsi que celle de la création que soutiennent quelques vedântins. Une telle théorie s'appuie sur une inférence, mais on ne trouve pas d'illustration qui permette d'établir l'inférence.

pour illustrer sa façon de voir ; en d'autres termes, il est établi que rien n'est né d'une cause non-née, puisqu'il n'y a pas d'illustration à l'appui de cette thèse.

Si, d'autre part, on prétend (1) que l'effet est né d'une cause née, cette cause doit, elle-même, être née de quelque cause née, et ainsi de suite, position qui ne permettra jamais d'atteindre une cause qui, en elle-même, serait non-née. Nous voulons dire par là que nous nous trouvons en présence d'une régression à l'infini.

14e ÇLOKA :

Comment ceux qui prétendent que l'effet est la cause de la cause, et que la cause est la cause de l'effet,

peuvent-ils soutenir l'éternité (c'est-à-dire l'absence du commencement), **à la fois, à l'égard de la cause et à l'égard de l'effet ?**

Commentaire par Çamkara

La *çruti,* dans le passage : « Quand tout ceci est, assurément, devenu son *âtman...* », déclare, du point de vue de l'ultime réalité, l'absence de toute dualité.

Du point de vue du texte des Ecritures, il est dit : « La cause (2) — c'est-à-dire le mérite (*dharma*) et le démérite (*adharma*), etc... — a pour cause l'effet : savoir, l'agrégat du corps, etc... » — Pareillement, la cause (3), savoir le mérite et le démérite, etc... est la cause de l'effet, savoir : l'agrégat du corps, etc...

---

(1) prétend... : si l'effet est produit d'une cause née — et, par conséquent, d'une cause qui est elle-même l'effet de quelque autre cause — nous nous trouvons encore en présence d'une régression sans fin, et nous n'aboutirons jamais à une cause qui, elle, soit « non-née ».

(2) cause : la naissance en un corps produit l'effet, savoir le mérite et le démérite.

(3) cause : le mérite et le démérite déterminent la naissance en un certain corps ; ainsi donc, selon cette opinion, on voit que la cause produit l'effet, et qu'à son tour, l'effet produit la cause.

Comment les disputants (1) qui soutiennent que la cause et l'effet sont tous deux sans commencement (2) en raison de leur indépendance mutuelle, peuvent-ils affirmer que cause et effet sont, tous deux, sans origine ? — En d'autres termes, une telle position implique une contradiction inhérente (3) : l'*âtman* (4) qui est éternel et immuable, ne peut, en aucun cas, être ni cause ni effet.

15[e] ÇLOKA :

Ceux qui soutiennent que l'effet est la cause de la cause et que la cause est la cause de l'effet

décrivent, sans sourciller, le processus évolutif tout comme si la naissance du père devait être imputée au fils.

Commentaire par Çamkara

Comment la thèse de l'adversaire enferme-t-elle une contradiction ? — Voici la réponse : admettre que la cause

---

(1) disputants : c'est la manière de voir des *mîmâmsaka* ; ceux-là affirment que la chaîne sans fin de la vie et de la mort, chaîne qui est constituée par l'alternance des causes et des effets, ne saurait avoir une origine ; il en va là comme pour l'exemple de la poule et de l'œuf. Néanmoins, du point de vue de la relativité, cette théorie paraît exacte.

(2) sans commencement : c'est parce que la cause a son commencement dans l'effet que l'effet a son commencement dans la cause.

(3) contradiction inhérente : les *mîmâmsaka* qui admettent le commencement de la cause et de l'effet affirment, en meme temps, que la cause et l'effet n'ont pas de commencement.

(4) *âtman :* l'adversaire peut prétendre que l'*âtman* est devenu, tout ensemble, la cause et l'effet. La cause et l'effet peuvent avoir un commencement, parce que tous deux sont des modifications de l'*âtman*, mais — du point de vue de leur substrat : l'*âtman* — on ne saurait assigner un commencement ni à la cause ni à l'effet. Cette affirmation n'est pas fondée, puisque l'*âtman* qui est immuable, éternel, sans parties, ne peut subir une modification, soit sous forme de cause, soit sous forme d'effet.

est produite par un effet qui, lui-même, serait né d'une cause, implique une contradiction analogue à celle qui consisterait à dire que le père est né du fils.

16e ÇLOKA :

Tenterait-on encore de défendre le principe de causalité, on devrait déterminer l'ordre selon lequel cause et effet se succèdent.

Mais si l'on affirme qu'ils apparaissent simultanément, ils ne sauraient être reliés l'un à l'autre par un rapport mutuel, puisqu'ils seraient entre eux comme les deux cornes d'un ruminant !

Commentaire par Çamkara

Si l'on prétendait que la contradiction précédemment dénoncée n'existât point, l'adversaire n'en serait pas moins contraint de déterminer l'ordre selon lequel la cause et l'effet doivent se succéder ; il aurait à montrer que la cause qui est l'antécédent produit l'effet qui est le subséquent.

Il y a une raison supplémentaire qui l'oblige à prouver l'ordre de séquence de la cause et de l'effet, et cette raison peut être ainsi formulée : si la cause et l'effet apparaissent simultanement, il serait tout aussi impossible de les relier l'un à l'autre en tant que cause et en tant qu'effet que d'établir une relation causale entre les deux cornes d'une vache, puisque ces deux cornes sont produites en même temps.

17e ÇLOKA :

Si la cause — telle que vous l'entendez — est produite par l'effet, vous ne réussirez pas à l'établir.

Mais si la cause n'est pas établie, comment pourrait-elle bien donner naissance à l'effet ?

NOTE (16e *çloka*) : Ce *çloka* réfute la causalité du point de vue du temps.

Commentaire par Ça*m*kara

Comment pourrait-il ne pas y avoir de relation causale? — Voici la réponse : la cause (1) ne saurait avoir d'existence définie si elle devait naître d'un effet qui, lui-même, est encore non-né et qui, par conséquent, n'existe pas plus que des « cornes de lièvre » ! — Comment (2) la cause telle que vous la concevez — cause qui est indéfinie et aussi inexistante que des « cornes de lièvre » — pourrait-elle produire un effet ? Deux choses qui, au regard de leur production, dépendent mutuellement l'une de l'autre et qui sont semblables (3) à des « cornes de lièvre », ne peuvent être reliées entre elles ni par un rapport causal ni par quelque autre rapport que ce soit (4).

18[e] ÇLOKA :

Si la cause est produite par l'effet et si, à son tour, l'effet est produit par la cause,
qui des deux est né le premier de sorte que la naissance de l'un dépende de la naissance de l'autre ?

Commentaire par Ça*m*kara

Bien que nous ayons montré qu'il est impossible d'admettre quelque relation que ce soit entre la cause et l'effet,

---

(1) cause : si vous dites que la cause est produite par l'effet — lequel est encore non-existant, puisqu'il doit nécessairement apparaître « après » la cause — la cause ne peut être établie, car, en ce cas, elle aussi est inexistante puisque vous admettez qu'elle est le produit d'un effet qui n'existe encore pas.

(2) Comment... : s'il est ainsi prouvé que la cause est inexistante, comment pourrait-elle produire un effet ? — Et si elle n'a pas le pouvoir de produire un effet, elle ne mérite plus d'être désignée comme « la cause » !

(3) semblables : on a prouvé antérieurement que cause et effet sont tous deux inexistants.

(4) que ce soit : il y aurait absurdité à supposer quelque autre relation que ce fût — par exemple celle de contenant à contenu — à l'égard de deux choses qui sont toutes deux inexistantes.

l'adversaire prétend encore que la cause et l'effet, sans être reliés entre eux par un rapport causal, n'en dépendent pas moins mutuellement l'un de l'autre au regard de leur existence réciproque. Pour répondre à une telle assertion, nous posons une question : Qui des deux — cause ou effet — est antérieur à l'autre, de telle sorte que, de l'existence antécédente de l'un. dépende l'existence subséquente de l'autre ?

19e ÇLOKA :

L'incapacité (de fournir une réponse pertinente) —, **l'ignorance** (où l'adversaire se trouve à cet égard) — **et l'impossibilité de déterminer l'ordre de succession** (entre la cause et l'effet)
conduisent directement les sages à s'en tenir à leur théorie de non-évolution absolue (ajâti).

Commentaire par Çamkara

Si vous pensez que ce point (1) est inexplicable, votre incapacité prouve votre propre ignorance ; en d'autres termes, cet aveu démontre que vous êtes encore abusé pour ce qui concerne la connaissance de la Réalité.

Encore, l'ordre de succession tel que vous l'avez décrit et d'après lequel l'effet proviendrait de la cause, tandis que la cause proviendrait elle-même de l'effet, est-il incompatible (2). Ainsi donc, l'impropriété de toute relation causale entre la cause et l'effet se trouve définitivement établie.

NOTE (19e *çloka*) : Si cause et effet dépendent mutuellement l'un de l'autre, comment pourrait-on dire que l'un fût antérieur à l'autre ? — Si l'adversaire est incapable d'établir la priorité de l'un par rapport à l'autre, il n'est pas en état de prouver que l'existence de l'un dépende de l'existence de l'autre.

---

(1) ce point : lequel des deux — la cause ou l'effet — est l'antécédent — lequel des deux est le subséquent ? Il est impossible de se prononcer, puisque tous deux dépendent mutuellement l'un de l'autre.

(2) incompatible : voir le *çloka* antérieur.

Une telle conséquence (1) amène ceux qui, parmi les disputants, sont doués de quelque sagesse, à reconnaître l'inanité des arguments invoqués de part et d'autre, et à proclamer, en fin de compte, la non-évolution des choses (ce qui est notre propre opinion).

20e ÇLOKA :

L'illustration de la graine et de la jeune pousse est elle-même une matière dont la preuve reste à fournir.

Le moyen terme (savoir l'illustration), **dont l'exactitude doit encore être prouvée, ne saurait être utilisé pour établir une proposition** (qu'il s'agit de prouver).

Commentaire par Ç*am*kara

Objection : Vous avez affirmé qu'il existe une relation causale entre la cause et l'effet, mais vous avez élevé des objections qui sont simplement d'ordre verbal (2) pour prouver que notre propre déclaration est elle-même inconséquente, et vous avez tourné en ridicule notre façon de voir en prétendant qu'elle serait aussi absurde que si la naissance du père était imputée au fils ou que les deux cornes d'une vache fussent reliées entre elles par un rapport causal, etc... Mais nous n'avons jamais admis qu'un effet fût produit par une cause qui n'existe pas encore, ni que la cause fût produite par un effet qui n'est pas établi !

---

(1) conséquence : les tenants du *sâmkhya* ainsi que ceux du *nyâya* et du *vaiçesika,* chacun pour ce qui le concerne, soutiennent que le développement des choses procède d'une cause existante ou d'une cause non-existante ; les arguments des uns infirment les arguments des autres ; il est ainsi démontré qu'il ne saurait y avoir un ordre quelconque de succession entre la cause et l'effet dans le processus évolutif ; ainsi donc, les disputants finissent par se ranger à la théorie de non-évolution des choses — théorie que nous avons nous-mêmes établie en lui donnant le nom d'*ajâti.*

(2) verbal : l'adversaire prétend, en effet, que les difficultés soulevées sont simplement d'ordre verbal.

Réponse : S'il en va ainsi, quelle est donc votre thèse ?

Objection : Nous admettons la relation causale, telle (1) que nous la voyons s'appliquer au cas de la graine et de la jeune pousse.

Réponse : Nous répliquons comme suit : l'illustration que vous invoquez à l'appui de la relation causale qui existerait entre la graine et la jeune pousse, est elle-même comparable à la majeure de notre syllogisme ; autrement dit, l'illustration (2) doit elle-même être prouvée.

Objection : N'est-il pas évident que la relation causale entre la graine et la jeune pousse n'a pas de commencement ?

Réponse : Ce n'est pas exact ! — Il faut admettre que tous les antécédents ont eu un commencement, comme c'est d'ailleurs le cas pour les subséquents : de même qu'une jeune pousse qui vient d'être produite par une graine a eu un commencement, de même la graine produite par une autre plante (qui a existé dans le passé) a, elle aussi, un commencement, en raison même de la succession qui est impliquée dans tout acte de production. Puisque chaque graine et que chaque plante, parmi les graines et parmi les plantes, a eu un commencement, il ne serait pas raisonnable d'affirmer qu'une quelconque d'entre elles n'a pas de commencement. Et ce que nous venons de dire s'applique également à l'argument de la cause et de l'effet.

Objection : Chacune (3) des séries de graines ou de plantes est sans commencement !

---

(1) telle : il en va ici comme pour la production de la graine par la plante et de la production de la plante par la graine.

(2) illustration : *Çamkara* prétend qu'il faut prouver que la graine est produite par une plante qui n'aurait pas d'origine, et que la plante, à son tour, est produite par une graine qui n'aurait pas d'origine.

(3) Chacune... : l'adversaire soutient qu'il existe deux séries parallèles : la série des graines et la série des plantes ; de la série-graines est produite la série-plantes, et vice versa ; de même la série-causes serait produite par la série-effets, et vice versa.

Réponse : Non pas ! — L'unité ou l'unicité de telles séries ne saurait être justifiée. Ceux-là mêmes qui soutiennent que la graine et la jeune pousse n'ont pas de commencement refusent de reconnaître l'existence d'une chose telle qu'une « série de graines » ou une « série de plantes », indépendamment de la graine et de la plante. Et ils n'admettent pas non plus de telles séries, pour le cas de la cause et pour le cas de l'effet. C'est donc à bon droit que la question suivante a été posée : « Comment pouvez-vous affirmer la non-origine de la cause et de l'effet ? »

Les autres explications ne sont pas valides au point de vue de la raison ; aussi n'avons-nous élevé aucune difficulté verbale ; même pour l'expérience usuelle (1), les logiciens experts ne font jamais usage — en tant que moyen terme ou illustration — d'une chose qui est encore à établir en vue d'établir une relation entre les deux termes — majeure et mineure — d'un syllogisme. Le mot « *hetu* » ou le moyen terme est utilisé dans le texte dans le sens d'illustration, puisque c'est l'illustration qui mène à l'établissement d'une proposition ; il convient donc d'entendre ici par le mot « *hetu* » l'illustration et non pas la « raison ».

21[e] ÇLOKA :

L'ignorance relative à l'antécédence ou à la subséquence de la la cause et de l'effet prouve clairement l'absence d'évolution ou de création.

Si l'effet (le dharma, c'est-à-dire le jîva) **a réellement été produit par une cause, pourquoi ne pouvez-vous pas indiquer la cause antécédente ?**

---

(1) usuelle : l'illustration de la graine et de la plante a été invoquée par l'adversaire pour prouver que la cause et l'effet sont, tous deux, sans origine. *Çamkara* répond que la non-origine de la graine et de la plante sur laquelle repose l'illustration doit encore être prouvée. Comme, en fait, on a démontré que la graine et la jeune pousse ont toutes deux un commencement, l'illustration, qui est toute gratuite ne saurait être admise à l'appui de la thèse.

Commentaire par Çamkara

Comment les sages défendent-ils la théorie de non-évolution absolue (*ajâti*) ? — Voici la réponse : le fait même (1) que nous ne connaissons pas l'antécédence ou la subséquence de la cause et de l'effet est, en lui-même, l'indication la plus claire de non-évolution absolue.

Si (2) l'effet (le *dharma*, c'est-à-dire le *jîva*) est tenu pour le produit (d'une cause), pourquoi ne peut-on pas indiquer sa cause antécédente ? — Il va sans dire que si on accepte la naissance comme un fait, on doit aussi en connaître la cause antécédente, car la relation entre la cause et l'effet est inséparable, et, par conséquent, rien ne saurait dissocier ces deux facteurs l'un de l'autre. Il résulte de ce qui précède que l'absence de connaissance (à l'égard de la cause) indique nettement la non-évolution absolue.

22e ÇLOKA :

Jamais une chose, quelle qu'elle soit, n'est née d'elle-même ni née d'une autre chose ;

NOTE (22e *çloka*) : Six éventualités peuvent se présenter pour le cas de la naissance d'une chose :
— la chose naît d'elle-même ;
— la chose naît d'une autre chose ;
— la chose naît, à la fois, d'elle-même et d'une autre chose ;
— la chose qui naît, existait déjà ;
— la chose qui naît, n'existait pas ;
— la chose qui naît, à la fois, existait et n'existait pas.
Le présent *çloka* montre l'absurdité de toutes ces conceptions, et, en manière de conclusion, établit la théorie de non-évolution absolue.

(1) le fait même : on peut admettre la naissance comme un fait si l'ordre de succession de la cause et de l'effet est établi, mais puisqu'on constate qu'un ordre de ce genre fait défaut, la naissance ou l'évolution se trouve exclue du même coup.

(2) Si... : on ne saurait penser à l'idée de cause, sans penser également à l'idée d'effet — et vice versa ; par conséquent, on ne peut dire laquelle des deux précède l'autre. L'idée d'évolution (*janman*), c'est-à-dire l'idée d'une cause qui — en tant qu'antécédent — donnerait naissance à un effet — en tant que subséquent, est ainsi due à l'ignorance (*avidyâ*).

jamais une chose n'a été produite, que cette chose soit existante, non-existante ou, tout ensemble, existante et non-existante.

Commentaire par Çaṁkara

Pour la même raison également, jamais une chose quelle qu'elle soit n'est née. Tout ce qui (1) est (considéré comme) né ne peut être né ni de soi-même, ni d'un autre, ni, à la fois, de soi et d'un autre ; on ne saurait admettre qu'une chose — que cette chose fût existante — non-existante — ou, tout ensemble, existante et non-existante — ait jamais pris naissance ; sous quelque mode que ce soit, la naissance d'une telle entité est impossible. Rien (2) n'est né de soi-même, savoir de sa propre forme, laquelle n'est pas encore venue à l'existence ; une cruche ne peut être produite par une autre cruche.

Une chose ne peut non plus être née d'une chose qui serait autre qu'elle-même ; une cruche, par exemple, ne saurait être produite par une autre cruche (3), ni un morceau d'étoffe par un autre morceau d'étoffe. Pareillement, une chose ne peut naître d'elle-même et d'une autre chose, puisque le fait impliquerait une contradiction (4) : par exemple, une cruche (5) ou un morceau d'étoffe ne peuvent être produits, à la fois, par une cruche et un morceau d'étoffe.

---

(1) ce qui : les trois éventualités sont niées en ce qui concerne la cause.

(2) Rien : les trois éventualités sont niées en ce qui concerne l'effet.

(3) cruche : la naissance signifie toujours un changement ; si une chose produit une autre chose, elle ne saurait la produire sans subir un changement en elle-même ; si elle subit un changement, elle cesse du même coup d'être ce qu'elle était ; par conséquent, une chose ne peut être la cause de la même chose : une cruche ne peut ainsi être la cause de la même cruche.

(4) contradiction : une chose ne peut, au même moment, réunir en elle deux aspects qui sont contradictoires.

(5) une cruche : un objet que l'on suppose « être né » n'a pu naître d'une cause qui, tout à la fois, est « existante et non-existante ».

Objection : Une cruche est produite par l'argile, et un fils naît du père.

Réponse : Certes, les ignorants font usage d'un mot tel que « la naissance », et ils ont une notion qui correspond à ce mot. Mais le mot et la notion sont analysés tous deux par des êtres doués de discrimination qui désirent s'assurer que ces deux facteurs sont véritables ; après examen, ils aboutissent à la conclusion suivante : les choses telles qu'une cruche ou un fils, etc... que des mots désignent et que des notions revêtent d'une signification particulière, ne sont, en réalité, que de pures expressions verbales (1). L'Ecriture confirme d'ailleurs cette manière de voir, puisqu'elle déclare : « Tous les effets ne sont que des noms et des figures de langage ».

Si la chose en question existe de toute éternité, elle ne saurait naître une seconde fois ; son existence même (2) prouve la non-évolution ; l'exemple du père (3) ou celui de l'argile est l'illustration qui justifie notre thèse. D'autre part, si ces objets étaient non-existants, on ne pourrait dire qu'ils fussent produits; leur non-existence même interdit de penser qu'il puisse en aller différemment ; à l'appui de ce qui précède, citons l'illustration des « cornes de lièvre » (4).

Si les choses étaient, tout ensemble, existantes et non-existantes, elles ne pourraient non plus venir à l'existence, car de telles idées contradictoires ne sauraient être associées à une seule et même chose.

Il est donc établi que rien n'est jamais né.

---

(1) verbales : on ne saurait prouver — voir les raisons qui précèdent — la naissance d'un fils ou la production d'une cruche.

(2) même : naissance signifie changement, et indique qu'antérieurement à sa naissance, la chose était non-existante ; cette non-existence antérieure ne saurait être conciliée avec l'idée que cette chose a un existence éternelle.

(3) père ; si le fils ou la cruche existaient à tout jamais, ils ne pourraient naître : le premier du père et la seconde, de l'argile.

(4) lièvre : les « cornes de lièvre » sont à jamais non-existantes ; par conséquent, la naissance ne saurait leur être attribuée.

En outre, ceux qui affirment (1) que le fait même de la naissance s'est produit une deuxième fois — que la cause, l'effet et l'acte de création ne forment qu'une seule unité — et que tous les objets n'ont qu'une existence momentanée, soutiennent une opinion qui s'écarte sensiblement de la raison ; car, si une chose cesse d'exister aussitôt qu'elle a été désignée en tant que « C'est ceci », il n'est plus possible d'admettre que s'élève un souvenir de la chose en l'absence de toute cognition de ce genre.

23e ÇLOKA :

La cause ne saurait être produite par un effet qui est sans commencement, ni l'effet ne saurait naître de sa propre nature (c'est-à-dire de lui-même) ;

ce qui est « sans commencement » doit nécessairement être exempt de naissance.

Commentaire par Çamkara

Puisque vous admettez la non-origination de la cause et de l'effet, vous êtes contraint d'admettre aussi l'absence de naissance à l'égard de la cause et de l'effet. Comment en

---

(1) affirment : c'est le point de vue de l'idéalisme subjectif des bouddhistes. D'après les tenants de ce système de pensée, aucun objet extérieur, correspondant à la notion que nous avons de tels objets, n'existe réellement ; seule l'idée est réelle ; une idée donne naissance à une autre idée, et ces idées successives n'ont qu'une existence momentanée ; à l'instant même où une idée est connue comme telle, elle se dissipe en donnant naissance à une autre idée. Toutes les notions relatives à la cause, à l'effet et à l'acte de la naissance ne forment qu'une seule « idée-unité ». Mais cette position est insoutenable, car, si une idée succède immédiatement à une autre idée, nous ne pouvons plus connaître l'idée antécédente, et l'absence d'une telle cognition exclut la persistance d'un souvenir. Si une idée n'a qu'une existence momentanée, la possibilité même de faire une expérience quelconque devient pure absurdité ; s'il n'y a plus aucun souvenir de l'idée antécédente, on n'est certes pas fondé à établir une relation causale entre l'idée antécédente et l'idée subséquente.

va-t-il ainsi ? — La cause (1) ne peut être produite par un effet lequel serait « sans commencement » ; en d'autres termes, vous ne voulez certainement pas dire que la cause soit produite par un effet qui, lui-même, n'a pas de commencement et est exempt de naissance. Et vous (2) n'admettez pas non plus que l'effet, en suivant sa propre nature inhérente (c'est-à-dire sans l'intervention d'une cause étrangère), soit produit par une cause qui serait non-née et sans commencement.

Par conséquent, si vous acceptez (3) la non-origination de la cause et de l'effet, vous acceptez du même coup que ni la cause ni l'effet n'ont jamais été produits ; il en va ainsi parce que, de l'expérience usuelle, nous savons que ce qui est sans commencement est également exempt de naissance, laquelle signifie « commencement » ; on admet le commencement d'une chose qui a pris naissance — et non pas d'une chose qui n'est jamais née.

24e ÇLOKA :

La connaissance subjective doit avoir une cause objective, car, dans le cas contraire, elles seraient toutes deux inexistantes — pour cette raison-là,

et aussi parce que nous éprouvons la souffrance, l'existence des objets extérieurs que d'autres penseurs reconnaissent doit être définitivement admise.

---

(1) La cause : l'effet sans commencement ne saurait produire une cause, car, dans le cas contraire, l'effet lui-même ne serait plus effet ; l'effet — signifiant naissance — doit avoir un commencement. En outre, si la cause est produite par un effet, la cause, pour sa part, ne saurait être sans commencement.

(2) vous... : si l'effet est produit par une cause, il ne saurait être sans commencement.

(3) vous acceptez... : si la cause et l'effet — puisque ni l'un ni l'autre ne sont jamais nés — sont toujours exempts de naissance, ils ne peuvent être cause et effet, car les mots sont toujours associés à la naissance. Il en résulte que l'adversaire, en admettant la non-origination de la cause et de l'effet, admet en même temps, comme un fait indiscutable, la théorie d'*ajâti* et qu'il se condamne lui-même.

Commentaire par Çamkara

Afin de donner plus de force encore aux raisons précédemment établies, l'adversaire est censé présenter une objection : le mot « *prajñapti* » dans le texte signifie connaissance, savoir : l'expérience de notions telles que celle de son, etc... ; cette connaissance (subjective) a une cause, autrement dit un agent ou un objet (extérieur) qui lui correspond. Il faut entendre par là que nous posons comme une vérité indiscutable que la connaissance n'est pas purement subjective, mais qu'elle a un objet qui se situe « au dehors » par rapport à un sujet percevant ; c'est ainsi que la cognition du son, etc... ne serait pas possible à défaut d'objets ; en effet, une telle expérience est toujours produite par une cause. En l'absence (1) de tels objets (exterieurs), la diversité et la multiplicité d'expériences telles que le son, le toucher, la couleur : savoir le bleu, le jaune, le rouge, etc..., n'existeraient pas, mais il n'est pas permis de prétendre que cette diversité n'existe pas, puisqu'elle est directement perçue par tous ; par

---

NOTE (24e *çloka*) : Ce *çloka* exprime l'opinion des dualistes qui croient en la réalité des objets extérieurs ; ils tiennent le raisonnement ci-après : la connaissance ne saurait s'élever en l'absence d'un contact avec un objet extérieur ; les impressions mentales sont toujours produites par le contact que nous avons avec les objets qui se situent hors de nous. En outre, aucune diversité ne serait possible dans la connaissance du sujet percevant sans une diversité correspondante qui doit exister hors de la connaissance. De l'expérience d'une connaissance telle que celle de couleur, de forme, etc... on doit admettre l'existence d'objets qui sont extérieurs par rapport au mental qui les perçoit, et ces objets correspondent aux impressions subjectives. Au surplus, des expériences différentes donnent naissance à divers sentiments tels que le plaisir ou la souffrance que l'absence d'objets extérieurs rendrait impossibles. Tous ces arguments nous obligent à croire en la réalité des objets extérieurs.

---

(1) En l'absence... : autrement, nous n'aurions jamais l'idée de diversité ni d'objets correspondant à de telles idées.

conséquent, à cause même de la diversité de l'expérience de multiplicité, il est nécessaire d'admettre l'existence — comme l'affirme le système de l'école opposée — d'objets extérieurs qui, par rapport aux idées du sujet percevant, se situent « au dehors ».

La connaissance subjective, elle, n'a qu'une seule et unique caractéristique : elle est de la nature de la lumière ; elle n'admet en elle-même pas la moindre diversité ; par conséquent, il n'est pas possible d'expliquer la diversité des expériences de couleur, par exemple : le bleu, le jaune, etc..., en imaginant simplement qu'il y a variété dans la connaissance subjective, sans admettre en même temps la diversité des objets extérieurs lesquels sont le substrat de ces multiples couleurs ; en d'autres termes, aucune diversité de couleurs n'apparaîtra en un bloc de cristal (blanc) à moins que ce bloc n'entre en contact avec des *upâdhi* (conditionnements adventices), c'est-à-dire avec des objets extérieurs qui, eux, possèdent bien ces diverses couleurs : le bleu, par exemple, etc...

Voici encore une autre raison qui nous contraint d'admettre l'existence des objets extérieurs — existence reconnue par l'Ecriture de l'école opposée — et cet objet se situe, par rapport à la connaissance (du sujet percevant) comme « au dehors » : la souffrance (1) causée par une brûlure, etc..., tous les hommes en font l'expérience ; or, une douleur de ce genre causée par une brûlure, etc..., n'aurait jamais été ressentie en l'absence du feu, etc... ; le feu, etc... est donc la cause de la brûlure, et il a une existence indépendante de la connaissance (du sujet percevant), et puisque tous les hommes font l'expérience d'une douleur de ce genre, on en conclut (2) que les objets extérieurs existent bien ; il ne serait donc pas raisonnable d'inférer de

---

(1) souffrance : un homme peut imaginer des idées, mais il ne saurait engendrer la souffrance pour lui-même ; par conséquent, la souffrance doit nécessairement avoir une cause extérieure.

(2) on en conclut : l'adversaire prétend qu'une relation causale doit exister entre les objets et la connaissance que nous avons de tels objets.

ce qui précède que cette souffrance est simplement causée par une connaissance subjective, puisqu'(1) on ne l'éprouve (que dans des circonstances déterminées, et non) pas partout.

25e ÇLOKA :

Du point de vue de la raison, une cause doit être assignée à l'impression subjective, mais, du point de vue de la réalité suprême, ou de la véritable nature des choses, nous nous apercevons que la (prétendue) **cause** (de l'impression subjective) **n'est, en définitive, pas une cause.**

Commentaire par Çamkara

A une telle objection (2), nous répondons comme suit : Nous admettons que vous posiez une cause pour l'expérience subjective en raison d'arguments tels que l'existence de la diversité (dans le monde objectif) et l'impression de douleur ; veuillez, pour un temps, vous en tenir à votre argument, savoir que la raison exige l'existence d'un objet extérieur pour qu'une impression subjective soit produite.

L'adversaire : Nous avons hâte de savoir ce que vous, (en tant qu'*advaitin*) vous allez dire à ce sujet.

Réponse : Certes, la cruche (3), etc..., que vous considérez comme la cause, ou, pour parler plus exactement, comme

---

NOTE (25e *çloka*) : Le réalisme qui s'associe toujours à la causalité, se trouve ici réfuté par l'idéalisme.

---

(1) puisque... : l'impression douloureuse d'une brûlure n'est ressentie que si un membre vient au contact du feu ; elle ne saurait l'être si, au contraire, ce même membre est oint de pâte au santal. Par conséquent : souffrance, douleur, etc... ne seraient pas possibles en l'absence d'une cause.

(2) objection : l'objection a été exposée dans le *çloka* antérieur.

(3) la cruche : la cruche extérieure n'est pas la cause de l'impression mentale ou de l'idée que nous avons de cette cruche. Et la cruche extérieure n'est pas non plus le substrat auquel l'idée de cruche est surimposée.

la cause de l'impression subjective, ne sont pas, d'après nous, la cause extérieure, le substrat (de l'impression) ; et non plus ils ne sont pas la cause de notre expérience de diversité.

Objection : Comment peut-il en être ainsi ?

Réponse : Nous nous plaçons (1) maintenant au point de vue de la véritable nature de la Réalité. Lorsque la « véritable nature » de l'argile est connue, une cruche ne saurait exister indépendamment de l'argile, de même qu'un buffle existe indépendamment d'un cheval ; le morceau d'étoffe n'existe pas non plus indépendamment du fil ni les fils n'existent indépendamment des brins ; si, de cette manière, nous partons en quête de la « véritable nature de la chose », en remontant de cause en cause, jusqu'à ce que le langage ou l'objet dénoté par le langage nous fasse défaut, nous ne découvrirons jamais une cause (finale).

D'autre part, le terme : « *bhûta-darçanât* » que nous interprétons comme « de la véritable nature de la chose » peut être aussi compris comme « *abhûta-darçanât* » ce qui signifierait « de l'irréalité des expériences ». Si nous acceptions cette dernière leçon, la signification du *çloka* serait la suivante : Nous n'admettons pas les objets extérieurs en tant que cause, en raison (2) de l'irréalité de ces

---

(1) plaçons : du point de vue de la réalité ultime, la cruche extérieure, en tant que telle, n'existe pas ; ce qui existe réellement, c'est l'argile exempte de formes et cette argile, associée aux noms-et-formes, apparaît comme « cruche ». Les noms-et-formes sont illusoires puisqu'ils ne sont, en définitive, que de pures idéations ; il en résulte que la cruche n'a pas d'existence réelle indépendamment de l'argile. Si l'opposant prétend que les objets extérieurs créent des idées subjectives, nous demandons qu'il nous indique la cause des objets extérieurs ; mais l'adversaire ne saurait désigner une cause de ce genre, et, du même fait, toute l'argumentation fondée sur la causalité s'écroule.

(2) en raison de : il n'y a pas d'objets extérieurs qui existeraient en tant que tels ; ce qui est pris pour objet extérieur, ce n'est en fin de compte que les idéations du mental cosmique ; lorsque le serpent apparaît à la place de la corde, cette perception est tout illusoire ; il n'y a pas là connaissance d'une

mêmes objets, puisqu'ils sont aussi illusoires que le serpent qui est perçu à la place de la corde. La (prétendue) cause (1) cesse d'être tenue pour la cause, puisque le serpent est dû tout simplement à la perception illusoire du sujet. En effet (2), le monde extérieur s'évanouit en l'absence d'une telle connaissance illusoire ; l'homme qui entre dans le sommeil profond et dans le *samâdhi* (état extatique), de même que celui qui a atteint la connaissance suprême, ne font plus l'expérience d'un objet quelconque qui se situe à l'extérieur de leur individualité puisqu'ils sont tous libérés (3) d'une telle cognition illusoire ; un insensé peut percevoir tel ou tel objet, mais un homme sain d'esprit ne percevra pas ce même objet. C'est ainsi (4) que nous répondons à la thèse relative à la causalité qui se fonde sur la perception de la diversité et sur l'existence de la souffrance.

---

réalité indépendante qui s'appellerait « serpent ». De même, la perception d'objets extérieurs, du fait qu'elle est illusoire, ne saurait prouver l'existence d'aucun objet de ce genre en tant que « réalité indépendante ».

(1) cause : si nous cherchons une cause pour expliquer nos idées subjectives, ce n'est dû qu'à l'ignorance (*avidyâ*).

(2) En effet : lorsque cette ignorance — c'est-à-dire la croyance en la causalité — s'évanouit, le monde extérieur s'annihile du même coup.

(3) libérés : ils ne sont plus assujettis à la loi de causalité ; par conséquent, ils ne voient plus « un monde extérieur » en tant que réalité indépendante.

(4) ainsi : l'adversaire prétend que les objets extérieurs doivent exister, puisque nous avons la notion que les impressions subjectives sont diverses ; une autre raison prouverait l'existence du monde extérieur : nous faisons l'expérience de la souffrance. Le mental peut imaginer ou créer des idées, mais il ne saurait se faire souffrir lui-même. A cet argument, voici la réponse que l'on peut faire : en l'absence même d'objets extérieurs, nous pouvons encore avoir conscience de la diversité de la souffrance : l'homme qui rêve est alors conscient de la diversité d'objets, et, au cours de son rêve, il éprouve de la douleur, mais les expériences oniriques ne sont que des impressions subjectives en l'esprit du rêveur : aucun objet extérieur n'existe, à ce moment, qui corresponde à de telles expériences. Il résulte de

26e ÇLOKA :

Le mental n'entre pas en rapport avec les objets (extérieurs), **ni les idées qui apparaissent en tant qu'objets externes ne sont des reflets sur le mental.**

Il en va ainsi parce que les objets n'existent pas, et que les idées (qui apparaissent en tant qu'objets extérieurs) **ne sont pas distinctes du mental.**

Commentaire par Çaṃkara

Puisqu'il n'y a pas d'objets extérieurs qui puissent être tenus pour « la cause », le mental n'entre pas en rapport avec des objets externes que l'adversaire supposait être la cause des impressions objectives. Ni le mental n'entre en rapport avec des idées qui apparaissent en tant qu'objets extérieurs, puisque le mental — ainsi que le cas se produit pour le rêve (1) — est identique à de telles idées. Il en va ainsi (2) parce que les objets externes — tels que le son, etc... — que nous percevons dans l'état de veille, sont, pour

---

ce qui précède que les impressions subjectives ne sont pas nécessairement produites par un objet qui existerait réellement à l'extérieur. Il n'y a d'ailleurs pas de preuve décisive qui établisse l'existence d'objets extérieurs indépendamment du mental ; l'impression subjective d'un serpent à la place du morceau de corde est produite en l'absence de tout serpent. Du point de vue de la réalité, rien d'autre que le Soi ou l'*âtman* n'existe ; si nous percevons l'existence de quoi que ce soit d'autre, cette perception est due à l'illusion ; le mental, égaré par l'ignorance, cherche une cause, et c'est ainsi qu'il infère l'existence d'un monde extérieur.

(1) rêve : nous faisons, au cours du rêve, l'expérience de multiples objets externes, mais, au réveil, nous reconnaissons que le mental — et lui seul — est apparu en tant qu'objets ; tous ces objets de rêve ne sont donc que des idéations ; le mental n'est donc pas différent de ces idéations ; par conséquent, on ne saurait admettre une relation de causalité entre le mental et les idées.

(2) ainsi : il ne peut donc y avoir une relation causale entre le mental et les objets externes qui n'ont pas d'existence réelle.

les raisons déjà établies (1), aussi irréels que les objets du rêve. Voici encore une raison à l'appui de notre thèse : les idées qui apparaissent comme des objets extérieurs, ne diffèrent pas du mental ; c'est (2) le mental seul qui, comme dans un rêve, semble assumer la forme d'objets : une cruche, par exemple, etc...

27e ÇLOKA :

En aucun des trois modes du temps, le mental n'est soumis au rapport causal.
Comment le mental pourrait-il jamais être assujetti à l'illusion puisqu'une telle illusion est sans cause ?

Commentaire par Ç*am*kara

Objection : Le mental apparaît en tant que cruche, etc... bien que des objets de ce genre n'existent réellement pas ; manifestement, il y a donc là (3) une connaissance erronée. Tel étant le cas, il doit y avoir aussi, quelque part ailleurs, une connaissance correcte qui soit corrélative à ce que nous désignons comme connaissance erronée, et qui se différencie de cette dernière.

---

(1) déjà établies : ce sujet a été traité dans le chapitre II de la *kârikâ* ainsi que dans plusieurs autres passages.

(2) c'est : le Soi existe seul — à l'exclusion de quoi que ce soit d'autre ; tout ce que l'homme, abusé par l'ignorance, perçoit en tant qu'objets externes, ce n'est en réalité rien d'autre que le Soi ; l'*âtman* existe — et l'*âtman* sans plus : toute dualité est due à l'illusion.

(3) il y a donc là... : autrement, nous ne pourrions avoir conscience d'une cruche extérieure, par exemple, qui n'existe réellement pas ; on ne peut avoir la notion de connaissance erronée qu'à la condition d'avoir, en même temps, la notion opposée : celle de connaissance exacte. L'adversaire essaie ici de prouver l'existence positive de l'ignorance (*avidyâ*) qui, elle, est la cause de la connaissance illusoire.

Réponse : A une telle thèse, voici notre réponse : assurément, le mental n'entre en contact avec une cause — c'est-à-dire avec un objet externe — en aucun des trois modes du temps : passe, présent, futur. Serait-il jamais entré en contact avec de tels objets, c'est alors qu'un rapport de ce genre nous donnerait une idée de la connaissance exacte du point de vue de la réalité — et, par rapport à cette connaissance, les apparences de cruche, etc... auraient pu, à juste titre, être dénommées en tant que connaissance erronée. Mais le mental n'entre jamais en contact avec un objet extérieur (qui, en fait, n'existe pas). – Par conséquent, comment est-il possible d'admettre qu'un mental (particularisé) tombe dans l'erreur, alors qu'il n'y a pas de cause pour une semblable hypothèse ?

En d'autres termes, le mental n'est, à aucun moment, assujetti à la connaissance erronée ; mais assurément c'est (1) la nature même du mental d'assumer des formes multiples : cruche, etc... bien qu'en réalité, de tels objets — susceptibles d'être la cause de formes mentales — n'existent absolument pas.

28e ÇLOKA :

Il en résulte que ni le mental, ni les objets que perçoit le mental, ne sont jamais nés.

Quiconque voit une telle naissance pourrait tout aussi bien découvrir dans le ciel les empreintes que les pattes des oiseaux y ont laissées.

---

(1) c'est... : voilà ce qui est connu en tant qu'ignorance à l'égard de la véritable nature de la réalité ; en raison de cette ignorance, le mental qui n'est rien d'autre que l'*âtman* sans second paraît assumer la forme d'objets extérieurs. Cette connaissance erronée n'est pas la corrélative de la connaissance exacte; la connaissance erronée à l'égard de l'existence des objets externes est due à l'ignorance pour ce qui concerne la nature de la réalité ; chercher la cause de l'ignorance, c'est la caractéristique même du mental ignorant qui n'est pas encore capable de s'affranchir de l'illusion de la causalité.

Commentaire par Çamkara

Les versets 25 à 27 de la *kârikâ* exposent les opinions d'une catégorie de penseurs bouddhistes qui portent le nom d'idéalistes subjectivistes (*vijñâna-vâdin*) (1) ; ces conceptions réfutent la manière de voir d'autres penseurs qui soutiennent la réalité des objets extérieurs.

L'Instructeur advaitique (2) — (il s'agit de *Gaudapâda*) — accepte les arguments des *vijñâna-vâdin* ; maintenant, il les utilise en tant que « moyen terme » (*hetu*) dans son propre raisonnement, et, en les retournant contre leurs auteurs mêmes, il réfute les conclusions auxquelles ils avaient abouti ; c'est ce que se propose d'établir le présent *çloka.*

Les tenants de l'idéalisme subjectif admettent qu'en l'absence même d'une cruche ou de tout autre objet externe, le mental peut en assumer la forme. Nous aussi, nous acceptons une telle conclusion parce qu'elle est en accord avec la véritable nature des choses, mais il en va tout de

---

NOTE (28[e] *çloka*) : Les trois *çloka*, portant les numéros 25, 26 et 27, exposent les conceptions de l'idéalisme bouddhique qui réfutent les conceptions de ceux qui croient en la réalité des objets extérieurs. Le *çloka* 28 réfute à son tour les conceptions des *vijñâna-vâdin.*

---

(1) *vijñâna-vâdin :* on désigne ainsi les tenants d'une école de philosophie bouddhique qui soutiennent l'idéalisme subjectif ; selon cette école, tous les objets pré-existent dans le sujet même sous forme de *vâsanâ* (idées virtuelles). La cause n'est ainsi qu'une idée subjective ; elle n'existe pas en tant qu'objet extérieur : l'illusion consiste à associer la notion d'extériorité à la notion d'objet. En outre, d'après cette école, toutes les idées disparaissent dès qu'elles se sont formées : elles n'ont donc qu'une existence « momentanée ».

(2) L'Instructeur advaitique : *Gaudapâda* n'accepte les vues des *vijñâna-vâdin* qu'en ce qui a trait à la non-existence des objets extérieurs ; il admet ainsi, avec eux, que les objets prétendus « externes » ne sont, en définitive, rien d'autre qu'un état (ou modification) du mental (*citta-spandana*).

même pour le mental ; bien que le mental n'ait jamais été produit, il semble être produit, et connu comme tel. Par conséquent, le mental n'a jamais été produit, pas plus d'ailleurs que n'a été produit l'objet — dont le mental prend notion. Les *vijñâna-vâdin* qui prétendent que le mental est produit — que ce mental n'a qu'une existence momentanée — qu'il est rempli de souffrance — que, par sa nature, le mental est privé d'existence (*anattâ*), etc... — oublient que la nature réelle (1) du mental ne saurait être appréhendée par le mental lui-même (tel qu'ils le décrivent). C'est ainsi que les *vijñâna-vâdin* qui voient, eux, la production du mental, ressemblent à ceux qui découvriraient dans le ciel les empreintes que des pattes d'oiseaux y ont laissées ! En d'autres termes, les *vijñâna-vâdin* sont plus audacieux que les autres — les dualistes —, mais les nihilistes (2) qui, tenant pour nulle la perception du monde sensible, déclarent que tout cet univers — y compris leurs propres expériences — n'existe réellement pas, sont encore bien plus audacieux que les *vijñâna-vâdin ;* ces nihilistes prennent la position même de ceux qui se targuent de comprimer le ciel tout entier dans le creux de leurs mains.

---

(1) nature réelle : le mental, selon les *vijñâna-vâdin,* est caractérisé par l'instantanéité ; la conscience du moment présent n'a aucune relation causale avec la conscience du moment qui suit ; tel étant le cas — et à défaut d'une entité exempte de tout changement — il n'est plus possible de connaître les changements qui, d'un instant à l'autre, affectent la conscience ; partant, il est absurde d'affirmer que le mental naît et meurt à tout instant — qu'il est rempli de souffrance, etc., car, à en croire les *vijñâna-vâdin,* il n'y a pas de sujet percevant qui puisse avoir notion ni des changements qui se succèdent incessamment en la conscience, ni du caractère « douloureux » et « privé d'*âtman* » de cette conscience.

(2) nihilistes : la position des nihilistes qui affirment la non-existence de toute chose — y compris celle du percevant — est encore plus insoutenable que la précédente. Si, réellement, tout ce qui existe est pure vacuité, il doit cependant y avoir un témoin qui perçoive cette vacuité, car, s'il en allait autrement, qui serait capable de déclarer que tout est vacuité ?

29e ÇLOKA :

(Selon des disputants), **on imagine que ce qui est non-né, a pris naissance, car la véritable nature du Réel est d'être à jamais non-né. En aucun cas, une chose ne peut être autre que ce qu'elle est.**

Commentaire par Ça*m*kara

Pour les raisons déjà exposées, il a été établi que *Brahman* est un et non-né, et ce verset résume la conclusion de ce qui, antérieurement, a été présenté sous forme de proposition.

Le mental non-né qui (1), en vérité, est *Brahman*, les disputants l'imaginent comme ayant pris naissance ; par conséquent (selon eux), ce qui est à jamais non-né, on le tient pour « né » ; (voilà en quoi consiste l'illusion), car le réel est, par sa nature même, à jamais non-né.

Et il est absolument (2) impossible qu'une chose qui par nature est toujours non-née, soit née d'une manière quelconque, ou, pour mieux dire, que cette chose soit, d'une manière quelconque, autre que ce qu'elle est.

30e ÇLOKA :

Si, (comme d'aucuns le prétendent) **on admettait que le monde fût sans origine, il cesserait d'être périssable.**
La libération (moksa) ne peut avoir un commencement et durer éternellement.

---

(1) qui : on a déjà vu (III/21 et IV/7) que le mental est à jamais non-né ; par conséquent, le mental est *Brahman* sans second et immuable. Du fait de l'ignorance les disputants voient les modifications et le changement ; or, par sa nature même, le mental est un et sans second ; il est donc exempt de changement et de mort.

(2) absolument : le mental non-conditionné ne subit aucun changement ; on ne peut dire que, même par illusion, le mental prenne naissance ; s'il en allait ainsi, nous ne serions pas fondés à dire que le mental est, en nature, incréé et immuable.

Commentaire par Çamkara

Ici, apparaît un autre vice dans l'argumentation de ceux qui prétendent qu'en réalité l'*âtman* est assujetti (1) aussi bien à l'esclavage qu'à la libération. Si le monde (c'est-à-dire l'état de servitude de l'*âtman*) est sans commencement ou sans origine déterminée, sa fin ne peut être établie par aucune raison, car, dans l'expérience usuelle, nous ne trouvons pas d'exemple pour prouver qu'un objet sans commencement ait une fin.

Objection : Nous voyons (2) néanmoins une solution de continuité dans la relation sans fin qui unit la graine et la plante.

Réponse : Cette illustration n'est pas recevable, car (3) la graine et la plante ne constituent pas à elles deux une entité unique ; pareillement, il ne serait pas raisonnable d'affirmer que la libération soit sans fin, si on prétendait, en même temps, que la libération à laquelle accède l'aspirant une fois qu'il a acquis la connaissance ait une origine (déterminée), car les objets tels qu'une cruche, etc... qui ont un commencement, ont également une fin.

NOTE (30e *çloka*) : Ce *çloka* fournit la raison qui permet d'établir que l'*âtman* est à jamais pur, à jamais libre et à jamais existant. L'*âtman*, conçu comme tel, n'est pas un dogme théologique ; il n'est pas fondé sur l'intuition des mystiques ; il repose sur une vérité d'ordre métaphysique.

---

(1) assujetti : en l'état d'ignorance, l'*âtman* est réduit en esclavage, et il devient libre en acquérant la connaissance ; ceux qui formulent une telle théorie acceptent comme un fait l'esclavage de l'*âtman*.

(2) Nous voyons : l'adversaire prétend que la relation entre la semence et l'arbre — bien que sans commencement — vient à son terme, quand l'arbre meurt sans laisser de semence.

(3) car... : la semence et l'arbre ne constituent pas une série unique ; pour chaque cas, une nouvelle plante et une nouvelle graine sont produites ; par conséquent, la graine et la plante ont, respectivement, une origine déterminée.

Objection : Il n'y a pas de vice dans notre argumentation (1) puisque la libération, du fait qu'elle n'est pas une substance, ne saurait être comparée à la destruction d'une cruche, etc...

Réponse : En ce cas, vous vous contredisez ; n'avez-vous pas précédemment, du point de vue de l'ultime réalité, émis la proposition que la libération a une existence positive ? Au surplus, la libération est une non-entité telle que des « cornes de lièvre », et elle ne saurait, en aucun cas, avoir un commencement.

31[e] ÇLOKA :

Tout ce qui, à l'origine et à la fin, est non-existant, est nécessairement non-existant au milieu ;

bien que les objets que nous voyons soient illusoires, ils n'en sont pas moins considérés comme réels.

32[e] ÇLOKA :

Que ces objets (de l'expérience éveillée) **servent à certaines fins, c'est chose que contredit le rêve.**

Ils sont donc indubitablement reconnus comme illusoires (par les sages), **puisqu'ils ont un commencement et une fin.**

NOTE (32[e] *çloka*) : L'adversaire peut tenir ce raisonnement : Que l'état de libération ait un commencement et une fin, soit ! Quel mal y aurait-il à concevoir de la sorte l'état de libération ? — Voici la réponse du vedântin : si une chose a un commence-

---

(1) argumentation : l'adversaire prétend que la destruction d'une cruche a pour résultat de donner naissance à une non-entité ; ainsi, cette non-entité aurait un commencement (: le bris de la cruche), mais elle serait éternelle ; la libération (*moksa*) sous forme de destruction de l'esclavage (*bandha*) n'est pas une substance et peut être éternelle au même titre que la destruction de la cruche — laquelle est sans fin, bien qu'elle ne soit pas une substance et qu'elle ait un commencement.

Commentaire par Çamkara

Ces deux versets ont déjà été expliqués dans le chapitre sur l'Illusion (II/6 et 7) : ils sont encore cités ici à l'appui de la discussion qui s'ouvre sur l'irréalité de l'univers et de la libération.

33e ÇLOKA :

Tous les objets connus au cours du rêve sont illusoires parce qu'ils sont perçus au dedans du corps.

Comment est-il possible que les objets dont nous percevons l'existence soient réellement en Brahman **lequel est indivisible et homogène ?**

Commentaire par Çamkara

Ce verset et les suivants ont pour but d'expliquer en détail un des *çloka* antérieurs ; ce *çloka* expose que la (prétendue) cause de l'adversaire ne saurait, à juste titre, être considérée comme la cause (cf. verset 25 du chapitre IV).

---

ment et une fin, elle ne saurait exister « dans l'intervalle » et, en d'autres termes, on ne peut lui concéder quelque degré de réalité que ce soit ; si nous percevons l'existence de cette chose, le fait est dû à notre ignorance ; recourons ici à l'exemple habituel : celui du mirage ; le mirage n'a pas d'existence tant qu'un homme, abusé par l'ignorance, ne perçoit pas la vision illusoire — et le mirage cesse d'exister dès que l'illusion se dissipe. C'est donc l'ignorance qui nous fait voir le mirage ; par conséquent, si nous acceptons l'idée de libération telle que la conçoit l'adversaire, la libération n'a plus d'existence.

L'adversaire pourrait encore faire appel à un autre argument : l'homme assoiffé ne saurait se désaltérer en buvant l'eau du mirage ; tandis que la libération engendre une Félicité éternelle. Voici notre réponse : la libération telle que l'adversaire la conçoit serait irréelle, et, par conséquent, ne saurait avoir

34e ÇLOKA :

Il n'est pas possible qu'un rêveur sorte (de son corps) **pour aller faire l'expérience d'objets** (oniriques) **en raison de l'incompatibilité de temps et d'espace**
qu'un tel voyage comporterait ; en outre, à son réveil, le rêveur ne se retrouve pas sur la scène (où son rêve s'est déroulé).

Commentaire par Ç*am*kara

Le temps et l'espace impliqués dans un voyage d'aller et retour ont, dans l'état de veille, des normes définies et inal-

---

une fin pratique quelconque. Puisque la libération a ainsi un commencement et une fin, elle est en tout point comparable à nos expériences de veille et de rêve : dans l'état de veille, un homme peut se sentir parfaitement rassasié après avoir pris un repas abondant, mais, dès qu'il va se coucher, il éprouve dans son rêve les tortures de la faim ; en ce dernier cas, les expériences de veille ne procurent pas à cet homme une fin durable ; toute expérience qui a un commencement et un terme est illusoire, si nous nous plaçons au point de vue de la réalité.

NOTE (33e *çloka*) : Le but du *çloka* est de montrer que Brahman sans second existe seul, car les expériences de l'état de veille, puisqu'elles ont un commencement et une fin, sont aussi irréelles que les expériences oniriques ; par conséquent, nous ne voyons jamais autre chose que *Brahman*. Les objets de rêve sont « vus » au dedans de notre corps ; par conséquent, ils sont irréels, puisque des choses telles qu'une montagne, etc... ne sauraient se situer au dedans d'un corps humain. De même, toutes nos expériences de veille se situent par hypothèse au dedans du corps du *virâj* : elles sont donc illusoires, du point de vue de la réalité.

Le *vîrâj* lui-même se situe au dedans du Soi (*âtman*), mais à proprement parler, l'*âtman* ne pourrait contenir en lui-même la pluralité ; par conséquent, les expériences de veille sont illusoires.

Les expériences de rêve sont considérées comme illusoires, puisque le temps et l'espace — correspondant à ces expériences — ne concordent pas avec le temps et l'espace de veille. Pour la même raison, les expériences de veille sont, elles aussi, illusoires, puisqu'à proprement parler, elles ne sauraient exister en l'*âtman* lequel est un, sans second, homogène, indivisible ; comment concevoir en cet *âtman* un espace qui se prête à l'existence d'objets étrangers ?

térables, tandis que, dans les rêves, ces normes subissent un bouleversement total (1). En raison de cette incompatibilité on peut affirmer, d'une manière catégorique, qu'en réalité le rêveur ne se rend pas dans un pays lointain pendant ses expériences de rêve.

35e ÇLOKA :

En s'éveillant, le rêveur se rend compte de l'irréalité des conversations qu'il a tenues en songe avec des amis, etc... ;

Au surplus, il est privé, dans l'état de veille, des richesses qu'il possédait dans l'état de rêve.

NOTE (35e *çloka*) : Les conversations, etc..., tenues en rêve, deviennent irréelles dans l'état de veille ; de même les discussions relatives aux Ecritures, etc..., soutenues, dans l'état de veille, avec les sages, sont reconnues comme illusoires quand on atteint la Réalité ultime. En effet, tous les *jîva* sont à jamais libres ! — A proprement parler, il n'y a pas d'esclavage ou d'ignorance que l'aspirant doive écarter à l'aide de pratiques religieuses. Le sage sait que l'étude des Ecritures, etc... entreprise en vue d'accéder à la Connaissance, est aussi illusoire que les expériences oniriques elles-mêmes, car l'*âtman* n'a jamais cessé d'être libre, d'être pur, de resplendir de sa lumière. Lorsqu'un Connaisseur de la Vérité se livre à des actions telles que boire, manger, etc..., ces actions sont exemptes de toute idée de relation de sujet à objet ; alors même qu'il parle ou qu'il agit, etc..., le Connaisseur de la Vérité n'est conscient que de *Brahman* sans second, et de *Brahman* sans plus. Le but de l'étude des Ecritures, des pratiques religieuses, etc... est de délivrer le mental de l'idée fixe par laquelle l'ignorance exerce son prestige, et cette idée peut ainsi se formuler : « Je ne suis pas *Brahman !* »

---

(1) bouleversement total : dans un rêve qui, du point de vue de l'état de veille, ne dure parfois que quelques minutes ou quelques secondes, un homme fait l'expérience d'événements qui s'étendent peut-être sur plusieurs années ; par conséquent, les notions d'espace et de temps dont nous avons l'expérience dans le rêve sont entièrement illusoires.

Commentaire par Çamkara

Un homme, dans son rêve, tient des conversations avec des amis, etc..., mais en s'éveillant, il s'aperçoit que tout est irréel.

De plus, il possède, dans son rêve, de l'or, etc... mais, dans l'état de veille, il comprend que toutes ces richesses étaient illusoires.

Bien qu'il aille, en songe, dans d'autres pays, il ne fait en réalité, aucun voyage de ce genre.

36e ÇLOKA :

Le corps qui agit dans le rêve, est irréel, puisque l'autre corps (le corps grossier), **tout à fait différent du précédent, est perçu** (par des tiers).

Au même titre que le corps (de rêve), **tout ce qui fait, pour le mental, l'objet d'une cognition, est irréel.**

Commentaire par Çamkara

Le corps qui, pendant le rêve, semble voyager, est irréel, car un autre corps, tout à fait différent du précédent, est

---

NOTE (36e *çloka*) : Le corps qui est actif dans l'état de veille, gît inerte sur un lit, tandis que le rêveur s'imagine faire un voyage dans de lointains pays ; par conséquent, du point de vue de l'état de veille, le corps du rêve est irréel. Mais, du point de vue de l'ultime réalité, le corps qui est perçu dans l'état de veille — ce corps au moyen duquel nous sommes sensibles aux bons traitements de nos amis et aux injures de nos ennemis — est, lui aussi, irréel. Il en va ainsi parce que ce corps est également une idée qui a pris forme dans le mental du percevant ; or, de même que les objets oniriques sont irréels pour la raison qu'ils sont perçus par le mental, de même les objets de l'expérience éveillée sont, eux aussi, irréels pour les mêmes raisons. *Etre perçu par le mental,* voilà le facteur commun aux deux états de veille et de rêve. Il en résulte que les expériences de ces deux états portent en elles-mêmes la marque de l'irréalité.

perçu (par des tiers) sur les lieux mêmes où le dormeur est couché. Or, de même que le corps, perçu pendant le rêve, est irréel, de même tout ce qui jusque dans l'état de veille fait, pour le mental, l'objet d'une cognition, est aussi irréel, car tous ces objets perçus ne sont que des etats différents du mental. Tout le dernier chapitre de la *kârikâ* tend à démontrer que les expériences éveillées elles-mêmes — du fait qu'elles sont en tous points semblables aux expériences oniriques — sont irréelles.

37e ÇLOKA :

Puisque l'expérience (d'objets) **dans le rêve est similaire à l'expérience** (d'objets) **dans la veille, on en arrive à penser que les expériences éveillées sont cause des expériences oniriques.**

C'est pourquoi le rêveur tient pour réelles les expériences de l'état de veille (qu'il suppose être la cause du rêve), **mais c'est une croyance que nul autre ne partage.**

Commentaire par Çamkara

Voici encore une raison pour laquelle les objets dont nous avons l'expérience dans l'état de veille sont irréels : les expériences oniriques, semblables aux expériences éveillées, sont caractérisées par la relation de sujet à objet ; en raison de cette similarité (1) d'ordre perceptif, on dit que l'état de veille est la cause de l'état de rêve ; en d'autres termes, on prétend que l'état de rêve est l'effet, et que l'état de veille est la cause. Si tel était le cas — autrement dit,

---

(1) similarité : dans l'état de rêve, les objets que nous voyons nous semblent réels ; pour le rêveur, l'état de rêve est l'état de veille ; ce n'est qu'en revenant à l'état de veille qu'on reconnaît l'irréalité du rêve ; en fait, nous ne sommes jamais conscients que d'une succession d' « états de veille » ; sans le rêve, nous ne pourrions savoir que l'état de veille est réel. Pareillement, nous ne pourrions savoir que l'état de veille est réel si l'état de rêve ne nous fournissait pas la notion d'irréalité. Nous disons ainsi que l'état de veille est cause de l'état de rêve, parce que nous nous rendons compte de la persistance de la notion de sujet

si le rêve était l'effet des expériences de veille — les expériences de veille ne seraient réelles que pour l'individualité qui a perçu le rêve (c'est-à-dire pour le rêveur qui a considéré le rêve comme réel), et non pas pour les autres individualités.

Le but de ce *çloka* (1) est de prouver que le rêve nous paraît réel ; en d'autres termes, les objets du rêve ne paraissent en tant qu'objets d'expérience usuelle et, partant, en tant que réels que pour le rêveur seul. Mais n'en va-t-il pas tout de même pour les expériences de l'état de veille ? Puisqu'elles sont la cause du rêve, ne nous paraissent-elles pas se situer dans le cadre de l'expérience commune à tous les êtres, et n'ont-elles pas, de ce fait, la marque du réel ? — Mais les objets qui sont perçus dans l'état de veille, sont loin d'être communs à tous. Il s'ensuit que les expériences de veille ne diffèrent en rien des expériences oniriques.

38e ÇLOKA :

Toutes ces expériences s'avèrent comme le non-né (lui-même), puisqu'on ne saurait établir comme un fait

---

à objet dans les deux états, mais, à proprement parler, il n'y a pas de relation causale entre ces deux états ; l'état de veille n'apparaît comme réel qu'à celui qui considère aussi le rêve comme réel, et qui, cherchant une cause pour expliquer le rêve, prend l'état de veille pour la cause du rêve.

(1) *çloka :* on peut aussi prétendre que l'expérience de rêve est « privée », puisque les objets et les activités du rêve ne sont connus que par le rêveur seul et par nul autre que lui, et, d'autre part, que l'expérience de veille est — non pas privée — mais générale ; néanmoins, cette théorie prête à la critique ; l'univers onirique n'a pas seulement ses soleils, ses lunes et ses étoiles, il a aussi une population d'êtres humains, que nous percevons exactement comme, dans l'état de veille, le font eux-mêmes nos semblables de l'état de veille. La distinction entre « objets privés » et « objets publics » que nous établissons pour différencier les uns des autres les objets des deux états, ne repose pas, en réalité, sur une raison satisfaisante ; la vérité, c'est que, dans l'état de rêve, l'action du mental crée l'idée d'un univers avec un firmament et ses constellations, avec des amis et des ennemis, etc... ; mais, dans l'état de veille, les choses se passent de la même façon : le mental crée l'idée d'un univers avec tout son contenu.

la création ou l'évolution. — En aucun cas, l'irréel ne peut naître du réel.

Commentaire par Çamkara

Objection : Bien que les expériences de veille soient la cause des expériences de rêve, néanmoins les premières ne peuvent être aussi irréelles que les secondes : le rêve est évanescent au plus haut degré, tandis que nous percevons comme permanentes les expériences éveillées.

Réponse : Ce que vous dites (1) est exact pour les gens qui sont dépourvus de discrimination, mais les autres, les êtres de discrimination, ne voient pas la production (2) ou la naissance de quoi que ce soit, puisque la création ou l'évolution ne saurait être établie comme un fait ; c'est pourquoi les textes védântiques désignent tout ceci (c'est-à-dire tout le spectacle) comme étant le Non-Né (3) (c'est-à-dire le *Brahman* sans second). La *çruti* déclare en effet : « Lui (l'*âtman*) est tout ensemble sans partie intérieure et sans partie extérieure, et, en même temps, il est Non-Né ». Si vous prétendez que le rêve illusoire est l'effet de l'état de veille réel, nous répondons que votre thèse est insoutenable, car, dans l'expérience usuelle, nous ne constatons jamais qu'une chose non-existante soit produite par une autre chose existante ; a-t-on jamais vu qu'une chose non-existante — des cornes de lièvre, par exemple — fût produite par quelque autre objet ?

---

(1) Ce que vous dites : les normes du temps pour l'état de veille ne s'appliquent pas à l'état de rêve, mais les normes au moyen desquelles le rêveur mesure le temps des expériences oniriques lui semblent parfaitement en accord avec l'état de rêve tout entier.

(2) production : les sages ne croient pas en la causalité.

(3) Non-Né : le sage voit en tout temps et en tout lieu le *Brahman* sans second, et il ne voit rien d'autre que ce *Brahman* lequel n'a ni naissance ni changement.

39e ÇLOKA :

Profondément frappé par (l'apparente réalité de) ces objets irréels qu'il voit dans l'état de veille, le même percevant revoit ces mêmes objets en songe.
Par contre, dans l'état de veille, il ne revoit pas les objets irréels dont il a fait l'expérience au cours du rêve.

Commentaire par Çamkara

Objection . Est-ce vous qui admettez que le rêve soit l'effet de l'expérience éveillée ? — Tel étant le cas, comment pouvez-vous combattre la causalité ?

Réponse : Ecoutez notre explication de la causalité telle qu'elle s'applique à l'exemple précité : dans l'état de veille, un homme perçoit des objets qui sont aussi irréels que le serpent imaginé à la place de la corde ; profondément frappé par une perception (illusoire) de ce genre, ce même homme imagine au cours de son rêve, comme il l'a fait antérieurement dans l'état de veille, la relation de sujet à objet, et c'est pour cette raison qu'il perçoit des objets (oniriques), mais bien qu'il soit tout saturé de l'irréel dont il a fait l'expérience en rêvant, il ne voit pas (1), encore une fois, tous ces objets (illusoires) quand il revient à l'état de veille. En voici la raison : la relation imaginaire de sujet à objet (— relation dont il a fait l'expérience en rêvant —) fait ici entièrement défaut.
Le terme « *ca* » (au surplus, par contre) dans le texte dénote que la relation causale n'est pas régulièrement observée entre l'état de veille et l'état de rêve.
Pareillement (2), des choses que nous voyons dans l'état de veille ne nous sont parfois pas connues dans l'état de rêve.

---

(1) ne voit pas : il est prouvé par là qu'on ne saurait établir un lien causal entre l'état de veille et l'état de rêve.

(2) Pareillement : c'est une raison supplémentaire qui montre qu'il n'y a pas de relation causale entre la condition de veille et la condition de rêve.

Par conséquent, ce n'est pas du point de vue de l'ultime réalité que l'on déclare (1) que la condition éveillée est la cause du rêve.

40e ÇLOKA :

L'irréel ne peut avoir l'irréel pour cause, ni le réel ne peut être produit par l'irréel.
Le réel ne peut être la cause du réel. Et — comble de l'impossibilité — le réel ne saurait être la cause de l'irréel.

Commentaire par Çamkara

Du point de vue de l'ultime réalite, les choses ne peuvent, en quelque manière que ce soit, entrer (les unes par rapport aux autres) en relation causale. — Comment est-ce possible ? — Une chose irréelle ne peut être la cause d'une autre chose irréelle : une entité irréelle — par exemple : des cornes de lièvre — dont on dirait qu'elle est la cause d'une autre entité irréelle (2) : un château dans les nuages — n'a pas le moindre degré de réalité.

NOTE (40e *çloka)* : La relation causale entre les états de veille et de rêve n'est établie que du point de vue empirique ; elle ne saurait l'être du point de vue de la Vérité ; au surplus, aucune relation causale n'est admissible de quelque façon qu'on puisse la concevoir.

---

(1) déclare : si l'on dit que l'état de veille est la cause de l'état de rêve, ce n'est que du point de vue empirique.

Du point de vue de l'état subséquent : c'est-à-dire du point de vue de l'état de veille, nous appelons « irréel » l'état antécédent : c'est-à-dire l'état de rêve, mais nous ne trouvons aucun rapport causal entre l'état qui précède : le rêve et l'état qui suit : la veille, parce que nous examinons les choses du point de vue de l'état de veille, lorsque le rêve a pris fin. Les objets que nous avons vus au cours du rêve devraient être revus dans l'état de veille si l'état de veille était une partie ou une continuation de l'état onirique antérieur.

(2) entité irréelle : la théorie des bouddhistes nihilistes se trouve ainsi réfutée.

Pareillement (1), un objet quelconque : une cruche, par exemple, qui est perçu et qui est l'effet d'un objet irréel : des cornes de lièvre, par exemple, ne saurait en aucun cas exister.

De la même manière (2), une cruche qui est perçue et qui est l'effet d'une autre cruche — laquelle est également perçue comme existante — est, en elle-même, non-existante.

Et enfin (3), comment admettre l'existence d'un objet réel qui serait, lui, l'effet d'un objet irréel ?

On ne saurait imaginer ou concevoir aucune autre relation causale (indépendamment des cas ci-dessus définis) ; par conséquent, les êtres de connaissance aboutissent à la conclusion suivante : il est impossible de prouver qu'une relation causale existe entre des objets, à quelque catégorie qu'ils appartiennent.

41e ÇLOKA :

De même que, dans l'état de veille, par suite d'une connaissance erronée, on se sert comme s'ils étaient réels d'objets dont la nature ne saurait être décrite,

de même, dans l'état de rêve, par suite d'une connaissance erronée, on perçoit aussi des objets dont l'existence n'est possible qu'en cette seule condition.

Commentaire par Çamkara

Ce verset s'efforce de détruire la plus faible trace de

---

(1) Pareillement : ici, c'est l'école du *nyâya* qui est réfutée.

(2) De la même manière : ce qui réfute la théorie de la causalité telle que la conçoit l'école du *sâmkhya*.

(3) enfin : une catégorie de védântistes soutient que le *Brahman* à jamais existant est la cause des phénomènes illusoires ; cet argument réfute une telle théorie.

Les quatre systèmes de pensée que ce *çloka* réfute croient, d'une manière ou d'une autre, en la causalité.

relation causale entre l'état de veille et l'état de rêve, bien que ces deux états soient tous deux irréels.

De même que, dans l'état de veille, faute de discrimination appropriée, on imagine un serpent là où n'existe qu'une corde, et qu'on tient ce serpent pour réel, alors qu'en fait, nul ne serait capable d'en déterminer la nature (1), de même, dans l'état de rêve, faute de discrimination, on imagine des objets tels qu'un éléphant comme si ces objets étaient réellement perçus. Tous ces objets de rêve — tous ces éléphants, etc... — sont particuliers à la condition de rêve, et à la condition de rêve seule; ils ne sont nullement l'effet des expériences éveillées.

42e ÇLOKA :

Les sages n'admettent la causalité que par égard pour ceux qui, effrayés de la non-manifestation absolue (des choses), **s'en tiennent à la réalité** (apparente) **des objets** (externes)

pour les deux raisons suivantes : ils perçoivent (de tels objets) **et ils ont foi en des pratiques religieuses.**

Commentaire par Çamkara

Des sages, c'est-à-dire ceux qui exposent la philosophie advaitique, ont, sans doute, soutenu la causalité, mais ils n'ont agi ainsi que par égard pour ceux qui, n'ayant reçu en

---

NOTE (42e *çloka*) : Si la causalité est une fiction, pourquoi, demandera-t-on, les Ecritures parlent-elles de *Brahman* comme étant la cause de l'univers. Ce *çloka* répond à l'objection : les Ecritures ont pour but de permettre aux aspirants d'intellect médiocre ou obtus de comprendre la Réalité en utilisant des arguments qui reposent sur la causalité.

---

(1) nature : le serpent que l'on voit à la place de la corde, on ne peut dire qu'il soit ni « existant » ni « non-existant ». S'il existait réellement, il ne pourrait jamais cesser d'exister ; et s'il était totalement « non-existant », il ne semblerait exister ! C'est pourquoi on dit que la nature des objets sensibles est indescriptible : *anirvacanîya*.

partage que de mediocres facultés de discrimination, sont néanmoins désireux (de connaître la Vérité) et animés d'une foi ardente. Ces sages affirment que les objets externes existent, d'une part, parce qu'ils les perçoivent, et, d'autre part, parce qu'ils sont attachés à l'observance des pratiques religieuses associées aux castes (*varna*) (1) et aux stades d'existence (*âcrama*) (2). Or, les instructions relatives à la causalité ne représentent pour eux que des moyens (3) qui permettent d'atteindre à quelque fin. Que ces gens-là continuent à adhérer à la notion de causalité ! Mais les étudiants qui suivent des disciplines prescrites par la philosophie védântique acquerront spontanément, sans avoir recours à la croyance en la causalité, la connaissance (4) du Soi — du Soi qui est sans naissance et sans second.

---

(1) il y a quatre castes (*varna*) : celles du *brâhmana*, du *ksatriya*, du *vaiçya* et du *çûdra*.

(2) il y a quatre stades d'existence ou *âçrama* : ceux de *brahmacarya* (la période d'apprentissage) ; de *gârhasthya* (le stade de chef de famille) ; de *vânaprastha* (la période où l'homme se retire dans la solitude), et enfin le *samnyâsa* (où l'on renonce à tout).

(3) que des moyens : les gens du commun — parce qu'ils perçoivent des objets apparents et aussi parce qu'ils restent, sous une forme quelconque, attachés à l'existence — ne peuvent comprendre la vérité à l'égard de *Brahman* qui est sans second et sans changement ; ils croient en la causalité — cette notion illusoire. C'est à l'intention de telles personnes que les sages admettent que *Brahman* est la cause de la création (voir, à ce propos, les *vedânta-sûtra*, 1er chapitre, 2e aphorisme), mais, puisque la cause est identique à l'effet, l'univers est identique à *Brahman*. Voilà comment on enseigne aux étudiants que tout ce qui existe est *Brahman* ; ainsi, par l'étude incessante des Ecritures et en méditant sur l'enseignement qu'elles comportent, les étudiants saisissent par degrés la nature de la Réalité suprême, laquelle est exempte de tout changement et de toute modification. Ni la raison ni l'Ecriture ne sauraient établir que la dualité est la plus haute Vérité ; ce n'est donc que du point de vue de la relativité que l'on admet l'apparence de la multiplicité.

(4) connaissance : cette connaissance peut être directement acquise par les étudiants dont l'intellect est aiguisé, à condition qu'ils s'en tiennent aux méthodes qui sont décrites tant dans cette *upanisad* que dans la *kârikâ*.

Du point de vue de l'ultime réalité, la causalité n'est pas reconnue ; aussi, ces étudiants qui (1) ont foi dans les Ecritures et qui sont dépourvus de discrimination, ont peur de l'idée de « non-manifestation absolue »; ils n'ont, en effet, qu'un intellect grossier et ils s'épouvantent en pensant à l'extinction de leur propre individualité.

Cette même vérité (2) a déjà été établie avant que ces déclarations des Ecritures (à l'égard de la création) soient reconnues en tant que moyens permettant à l'aspirant d'accéder à une compréhension plus haute de la Réalité (mais, en vérité, il n'y a pas de multiplicité).

43e ÇLOKA :

Ceux qui, effrayés d'entendre parler de la vérité en tant que non-manifestation absolue et aussi parce qu'ils perçoivent (des objets apparents), **repoussent la théorie d'**ajâti,

ne sont guère affectés par les funestes conséquences qu'entraîne la croyance en la causalité : pour eux, les mauvais effets sont nuls ou, tout au plus, insignifiants.

Commentaire par Çamkara

Ceux qui, parce qu'ils perçoivent (des objets apparents) et parce qu'ils restent attachés (3) à des obligations de caste

---

NOTE (43e *çloka*) : En ce *çloka*, apparaît nettement le caractère universel de l'*advaita-vedânta* qui offre un contraste saisissant avec l'étroitesse des théologiens. La philosophie advaitique reconnaît la valeur des différentes pratiques religieuses, qui toutes sont appropriées à des tempéraments divers. Ce *çloka* nous recommande, en outre, de ne pas voir les défauts de notre prochain.

---

(1) étudiants qui : c'est-à-dire ceux qui acceptent la signification littérale des déclarations qui se trouvent dans les Ecritures au sujet de la création, etc....

(2) vérité : voir le *çloka* 15 du chapitre IV.

(3) attachés : voir le *çloka* antérieur.

et de stade d'existence, prennent peur devant la conception de l'*âtman* sans second et sans naissance, et qui, croyant en l'existence des objets multiples, s'écartent du Soi, et mettent leur foi en la dualité — ces gens qui sont effrayés de la Vérité en tant que non-manifestation absolue, mais qui ont reçu la foi en partage et suivent strictement le sentier (1) de l'équité, ne sont guère (2) affectés par les funestes conséquences qu'apporte la croyance en la causalité, car ceux-là aussi tentent d'employer la méthode de la discrimination, et si quelque légère souillure s'attache encore à de telles personnes, cette souillure n'a pas d'importance ; elle est due à ce qu'ils n'ont encore pas réalisé la suprême Vérité !

44[e] ÇLOKA :

De même qu'un éléphant qu'a suscité l'art du magicien, est considéré comme existant du fait qu'il est perçu et qu'il répond au comportement (d'un véritable éléphant) —,
de même les objets sont considérés comme existants du fait qu'ils sont perçus et qu'ils répondent aux actions que nous exerçons sur eux, (bien qu'en réalité tous les objets de perception soient aussi irréels que l'éléphant du magicien).

Commentaire par Çamkara

Objection : Puisque les objets correspondent au fait de la dualité, ils existent certainement pour ces deux raisons : nous en avons une perception (directe), et nous pouvons exercer sur eux notre activité.

---

(1) sentier : ceux qui observent les rites, les cérémonies, etc... de leur religion ; ces gens, eux aussi, finissent par acquérir la faculté de discrimination qui, seule, permet à l'homme de réaliser la Vérité suprême.

(2) guère : la *gîtâ* aussi déclare que tout aspirant sincère qui désire ardemment réaliser la Vérité parvient à surmonter les difficultés ; les fidèles de toutes les religions — à force de sincérité et d'application — finissent par acquérir toutes les vertus qui leur permettent de réaliser la Vérité.

Réponse : Non pas ! Votre objection n'est pas valable ; en effet, la perception directe et la possibilité d'agir pratiquement sur ces objets ne constituent pas toujours une preuve certaine que ces objets existent.

Objection : Comment pouvez-vous dire que notre théorie soit entachée d'irrégularité ?

Réponse : Voici l'explication : l'éléphant que suscite l'art d'un magicien est, assurément, perçu comme un éléphant en chair et en os. Bien qu'irréel, l'éléphant du magicien est considéré comme un éléphant réel parce qu'il est doué de tous les attributs qui sont particuliers aux éléphants : il peut être attaché à une corde, servir de monture, etc...; c'est pourquoi, bien qu'irréel, l'éléphant du magicien est tenu pour un éléphant veritable. De la même façon, nous disons que ces multiples objets qui dénotent la dualité ont une existence certaine puisque, d'une part, nous les percevons, et que, d'autre part, ces objets possèdent constamment la propriété de se prêter à nos expériences.

Par conséquent, les deux raisons ci-dessus ne sauraient prouver l'existence d'objets (externes), ni établir la dualité comme un fait.

45e ÇLOKA :

La conscience qui paraît prendre naissance ou se mouvoir ou assumer la forme d'objets grossiers,
est, en réalité, à jamais non-née, immuable et exempte de tout caractère grossier ; elle est toute sérénité et elle n'a pas de second.

Commentaire par Çamkara

Quelle est donc cette entité — l'ultime Réalité – qui serait le substrat (1) de toutes les cognitions erronées telles

(1) substrat : du point de vue de la Réalité, l'*âtman* n'est pas même le substrat, car rien n'existe par rapport à quoi le Soi puisse être considéré comme le substrat ; ce n'est que du point de vue de la relativité que le terme « substrat » peut être appliqué à l'*âtman*.

que la causalite (creation) etc... ? — Voici notre réponse : Bien que non-née, elle semble prendre naissance ; c'est ainsi, par exemple, que nous disons : « Devadatta est né. » — Elle paraît se mouvoir (bien qu'elle soit exempte de toute activité), et c'est ainsi que nous disons : « Ce Devadatta vient. » — En outre, elle paraît en tant qu'objet auquel certaines qualités sont inhérentes, et c'est ainsi que nous disons : « Ce Devadatta est beau ; il est grand, etc... »

Quoique, du point de vue de l'ultime Réalité, la Conscience (1) soit à jamais non-née, immuable et qu'elle n'ait pas le caractère des objets grossiers, cependant elle paraît en tant que Devadatta qui, lui, est né — qui, lui, se meut — qui, lui, est connu comme beau et comme grand. — Quelle est donc cette entité qui correspond à une telle description ? — C'est la pure Conscience ; elle est exempte de naissance et de changement, etc... ; elle est toute-sérénité, et, par conséquent, elle n'a pas de second !

46e ÇLOKA :

C'est ainsi que le mental n'est jamais assujetti ni à la naissance, ni au changement,
et que tous les êtres sont exempts de naissance. — Quiconque connaît la vérité est affranchi à jamais de l'appréhension erronée.

Commentaire par Çamkara

Ainsi, c'est-à-dire pour les raisons antérieurement exposées, le mental est exempt de naissance ; de même, les « *dharma* », en d'autres termes, les « *jîva* » sont, eux aussi, non-nés ; voilà ce que déclarent les Connaisseurs de *Brahman*.

Le mot (2) « *dharma's* » (autrement dit les *âtman*) est

---

(1) Conscience : c'est-à-dire l'*âtman*.

(2) Le mot... : on ne peut dire que l'ultime Réalité soit *une* ou *multiple*, car ces deux attributs sont corrélatifs et, par conséquent, n'ont d'application que dans le monde empirique. Le mot « *dharma* » porte ici la marque du pluriel pour indiquer que

utilisé métaphoriquement au pluriel parce que nous percevons la multiplicité, alors qu'en réalité, c'est l'*âtman* sans second qui paraît en tant qu'individualités différentes, douées chacune d'un corps.

Quiconque connaît la (pure) Conscience (1) décrite précédemment, l'Essence du Soi sans second et sans naissance, etc..., et qui, en accord avec cette connaissance, renonce à tout désir pour les objets extérieurs, celui-là ne retombera jamais plus en cet océan ténébreux de l'ignorance (*avidyâ*) !

La *çruti* déclare aussi : « Où y aurait-il souffrance et illusion pour celui qui a réalisé la non-dualité ? »

47e ÇLOKA :

Un tison ardent que l'on agite, semble tracer une ligne droite, ou brisée, etc... ;
la conscience à qui l'on surimpose le mouvement paraît soit en tant que percevant, soit en tant que perçu, et ainsi de suite !

Commentaire par Çamkara

Afin d'expliquer la vérité en ce qui concerne la Réalité précédemment établie, le texte dit : de même que, dans l'expérience usuelle, on constate qu'un tison ardent (2) pa-

---

tout ce qui existe est l'*âtman*. Si l'on voit la multiplicité, cette multiplicité elle-même est l'*âtman* sans second ; le soleil a beau se jouer dans d'innombrables vagues et dans d'innombrables bulles, il ne s'agit jamais que des reflets d'un seul et même soleil ; de même, un seul et même *âtman* est perçu, soit en tant qu'objets de l'état de veille, soit en tant qu'idées de l'état de rêve, soit encore en tant que conscience indifférenciée de l'état de sommeil profond.

(1) Conscience : c'est-à-dire *Brahman* ou *âtman*.

(2) tison ardent : si l'on agite un tison ardent, ce tison décrit un cercle de feu, une ligne droite ou une ligne brisée, selon la nature du mouvement ; quand le tison est ainsi mis en mouvement, il ne décrit pas une figure ; en réalité, ce n'est jamais qu'un point lumineux qui *semble décrire* des figures variées.

raît, lorsqu'on l'agite, former une ligne droite ou une ligne brisée, etc..., de même la Conscience paraît, en tant que percevant, en tant que perçu et ainsi de suite. — Qu'est-ce donc qui paraît en tant que percevant, perçu, etc... ? — C'est (1) la Conscience lorsqu'elle est mise en mouvement ! Mais la Conscience ne se meut pas ; elle semble seulement se mouvoir, et l'apparence du mouvement est due à l'ignorance (*avidyâ*). Aucun mouvement n'est possible en la Conscience puisque la Conscience est immuable ; il a, en effet, été déjà prouvé que la Conscience est non-née et immuable.

48e ÇLOKA :

Le tison ardent que l'on cesse d'agiter, est exempt de toute apparence et demeure sans changement ;

la conscience que l'on cesse d'agiter (par des actes imaginaires) **est exempte de toute apparence et demeure sans changement.**

Commentaire par Çamkara

Ce même tison ardent, lorsqu'on cesse de l'agiter, ne décrit plus aucune figure : ligne droite, ligne brisée, etc... ; il est exempt de toute apparence et il demeure sans changement. C'est ainsi que la Conscience paraît se mouvoir par la vertu de l'ignorance (2), et que — dissociée de la notion de mouvement dès que l'ignorance se dissipe — elle s'af-

---

1) C'est... : seule existe la pure Conscience, et la pure Conscience est toujours indifférenciée ; le mouvement surimposé à la pure Conscience a pour effet diverses apparences : celles du percevant, du perçu, etc..., mais, en réalité, aucun mouvement ne s'opère dans la Conscience ; c'est l'ignorant, et l'ignorant seul, qui imagine des sujets et des objets illusoires, et cette différenciation rend possible la perception sensorielle.

(2) ignorance : l'apparence de formes dans la Conscience est due au pouvoir de projection (*viksepa-çakti*) de l'ignorance (*avidyâ*).

franchit (1) de toutes les apparences : la naissance, par exemple, etc..., et demeure non-née et immuable.

49e ÇLOKA :

Quand le tison ardent est agité, les apparences (que l'on perçoit en lui) **ne proviennent d'ailleurs, et quand il est immobile,**

les apparences ne sortent pas du tison ardent pour aller ailleurs ; en outre, quand le tison n'est plus agité, les apparences ne se résorbent pas dans le tison lui-même.

Commentaire par Çamkara

De plus, quand ce même tison est mis en mouvement, les apparences : ligne droite, ligne brisée, etc..., ne s'appliquent pas au tison en provenant d'ailleurs — ni, lorsque le tison est immobile, elles ne sortent du tison pour aller ailleurs — ni enfin les apparences ne se résorbent dans le tison quand on a cessé de l'agiter.

50e ÇLOKA :

Les apparences n'émanent pas du tison ardent, parce qu'elles n'ont pas la nature d'une substance ;

il en va tout de même pour la conscience en raison de la similarité des apparences (dans l'un et l'autre cas).

NOTE (49e *çloka*) : De toute manière, ce qui existe, c'est un point de lumière, mais le mental, en raison de sa propre ignorance, voit là des formes multiples.

---

(1) s'affranchit : la pure Conscience (l'*âtman*) est alors telle qu'elle est en réalité ; quand le tison ardent est en repos, il ne décrit pas de figure ; il n'est qu'un point lumineux, mais, quand on l'agite, le tison ardent n'est toujours qu'un point lumineux. C'est ainsi que, jusque dans l'état d'ignorance, la Conscience demeure ce qu'elle est à jamais, c'est-à-dire sans changement et sans mouvement. Certes, elle semble changer, assumer des formes, etc..., mais ce n'est jamais que par l'ignorance du mental qui perçoit.

Commentaire par Çamkara

Au surplus, ces apparences n'émanent pas du tison ardent comme quelque chose qui sortirait d'une maison. Pour quelle raison ? — C'est parce que les apparences n'ont pas la nature d'une substance ; les apparences n'ont donc pas de réalité : des actes tels que l'entrée, la sortie, etc..., on peut les attribuer à une chose réelle — non pas à une chose irréelle. Or, les apparences telles que : naissance, mort, etc... pour le cas de la Conscience, sont en tout point similaires, car (1), dans les deux cas, les apparences ont exactement la même nature.

51e et 52e ÇLOKA :

Quand la conscience est associée à la notion d'activité (comme dans le rêve et la veille), **les apparences qui sont perçues en elle, ne viennent pas de quelque part ailleurs ;**

quand la conscience est inactive (comme dans le sommeil profond), **les apparences ne sortent pas de la conscience inactive pour aller quelque part ailleurs ;**

en outre, les apparences n'entrent pas dans la conscience ni ne sortent d'elle, car elles n'ont pas la nature d'une substance ;

elles résident à jamais par delà notre compréhension, puisqu'elles ne sont pas assujetties à la relation de cause et d'effet.

NOTE (51e et 52e *çloka*) : Lorsqu'on dit que la Conscience est active comme il en va pour les états de veille et de rêve, les formes que nous appelons : naissance, mort, etc..., dont nous avons notion en ces deux états, ne viennent pas de quelque part ailleurs, c'est-à-dire d'une source autre que la Conscience, car nous n'avons jamais constaté que de telles formes existassent hors de notre propre conscience. Et lorsque, dans le sommeil profond, la conscience demeure inactive, les formes : naissance, mort, etc..., ne vont pas non plus vers l'extérieur en sortant de

---

(1) car... : dans les deux cas, les apparences sont dues à l'ignorance du percevant ; la naissance, la mort, etc..., sont, à proprement parler, tout illusoires ; elles n'ont pas d'existence réelle ; par conséquent, ce ne sont que de pures apparences.

Commentaire par Çamkara

Comment les apparences sont-elles, pour le cas de la Conscience et pour le cas du tison, en tout point similaires ? — Voici la réponse : Elles sont semblables pour les deux cas ; l'unique caractéristique qui est spéciale à la Conscience, c'est qu'elle demeure toujours immuable (1). — Quelle est donc la cause d'apparences telles que : naissance, mort, etc..., en la Conscience, laquelle est à jamais immuable ? — En l'absence (2) de causalité, il ne serait pas raisonnable de recourir à la relation de créateur et de créé (entre la conscience et les apparences); les apparences, du fait qu'elles sont illusoires, sont toujours impensables (3).

---

la conscience en laquelle elles sont perçues dans les états de veille et de rêve, car nul n'a jamais eu connaissance d'une telle éventualité. — Qui a jamais connu l'existence de quoi que ce fût hors de sa propre conscience ?

En outre, quand la conscience demeure inactive comme dans le sommeil profond, les formes, etc..., perçues dans les états de veille et de rêve, ne semblent pas s'immerger en la Conscience, car la Conscience qui est sans second et qui réside par delà les idées de temps, d'espace et de causalité, etc..., ne saurait être la cause des multiples objets, lesquels se situent dans le temps et dans l'espace. Les objets que nous voyons dans les états de veille et de rêve sont toujours irréels ; nous ne sommes donc pas fondés à dire qu'ils émergent de la Conscience ni qu'ils s'immergent en elle.

---

(1) immuable : on dit que la Conscience est immuable, puisqu'elle est exempte des notions de temps, d'espace et de causalité.

(2) En l'absence : l'idée de causalité est due à l'ignorance.

(3) toujours impensables : les images que nous voyons dans les états de veille et de rêve, on ne peut dire qu'elles soient non-existantes puisqu'elles sont perçues . On ne peut dire non plus qu'elle existent, puisque, dans le sommeil profond, nous ne les percevons plus. Il est donc impossible de déterminer leur véritable nature, et, partant, elles sont aussi illusoires que le serpent que nous voyons à la place de la corde.

Voici à quoi tend toute la démonstration : de même que le tison (qui, en définitive, n'est qu'un simple point de lumière) est associé à diverses figures : ligne droite, ligne brisée, etc... bien qu'en réalité des figures de ce genre n'aient pas d'existence réelle, de même la pure Conscience est associée aux notions de naissance, de mort, etc... bien que de telles notions n'aient jamais d'existence réelle. Par conséquent, ces notions de naissance, de mort, etc..., associées à la Conscience, sont purement illusoires.

53[e] ÇLOKA :

Une substance peut être la cause d'une autre substance ; ce qui n'est pas substance peut être la cause d'une autre chose qui, elle non plus, n'est pas substance ;

mais les êtres animés (jîva) ne peuvent être rien qui soit comparable à une substance — rien qui soit autre qu'une substance.

Commentaire par Çamkara

Il a déjà été établi qu'en essence, le Soi est homogène (1) et non-né (2). Ceux qui imaginent une relation causale en l'*âtman* doivent nécessairement admettre qu'une substance peut être la cause d'une autre substance, et que (3) ce qui est autre qu'une substance peut aussi être la cause d'une autre chose qui, elle non plus, n'est pas une substance, mais, de toute façon, une chose ne saurait être sa propre cause.

En outre, nous ne trouvons pas, dans l'expérience usuelle, une non-substance qui, indépendamment du reste, serait la cause de quelque chose.

Les *âtman* (c'est-à-dire les *jîva* ou les êtres humains)

---

(1) homogène : autrement dit, exempt de tout attribut.

(2) non-né : l'*âtman* qui est dépourvu de parties n'est pas une substance.

(3) et que : autrement dit, un attribut tel que couleur ou forme.

ne peuvent être appelés ni ce qui est substance ni ce qui est autre que substance (1). Il en résulte que les *jîva* ou les *âtman* ne sauraient être cause de quoi que ce fût.

Par conséquent, l'*âtman* qui n'est ni substance, ni autre que (2) substance, ne peut, en aucun cas, être ni cause ni effet.

54e ÇLOKA :

Ainsi, les apparences (objets extérieurs) **ne sont pas causées par le mental, ni le mental n'est produit par les apparences.**

Partant, les hommes de discrimination adhèrent au principe de non-évolution absolue, et nient la causalité.

Commentaire par Çamkara

Ainsi, pour (3) les raisons déjà exposées, le mental est véritablement de la nature de l'essence du Soi. Les objets extérieurs (4) ne sont pas causés par le mental, ni le mental n'est le produit des objets extérieurs, car toutes les entités (extérieures) ne sont que de simples apparences dans la pure Conscience ; par conséquent, ni le (prétendu) effet ne provient de la (prétendue) cause — ni la cause ne vient de l'effet.

C'est de cette manière qu'une fois encore est affirmée la

---

(1) substance : car une substance a toujours des parties.

(2) autre que : car une non-substance — ou, en d'autres termes, un attribut — ne peut être conçue indépendamment d'une substance.

(3) pour... : car la nature réelle de l'*âtman* est exempte de toute modification ; en d'autres termes, l'*âtman* n'a pas la nature d'une substance empirique.

(4) extérieurs : d'après la croyance populaire, la notion de cruche qui s'élève dans le mental du potier est la cause de la cruche et que la cruche, en tant qu'objet extérieur, donne naissance à la notion de cruche dans le mental de ceux qui perçoivent cette cruche ; ces croyances sont sans fondement, car il a été prouvé que l'idée même de causalité est une illusion.

non-évolution absolue de la causalité ; en d'autres termes, les Connaisseurs de *Brahman* déclarent qu'au regard de l'*âtman* la causalité ne joue pas.

55[e] ÇLOKA :

Aussi longtemps qu'un homme persiste à croire en la causalité, il voit s'exercer le jeu de la cause et de l'effet.

Mais dès que s'efface l'attachement à la causalité, cause et effet cessent d'exister.

Commentaire par Ça*m*kara

Qu'arrive-t-il pour ceux qui persistent à croire dans la cause et dans l'effet ? — Voici notre réponse : Aussi longtemps qu'un homme a foi dans la causalité — aussi longtemps qu'il pense : « Je suis l'agent ; ces bonnes et ces mauvaises actions m'appartiennent ; je recueillerai le fruit de ces actions, et au cours du temps, je renaîtrai sous telle ou telle forme » — en d'autres termes, aussi longtemps qu'un homme attribue par erreur la causalité à l'*âtman* et qu'il consacre son mental à la causalité, la cause et l'effet opèreront sur lui ; c'est ainsi que l'homme doit sans trêve subir la servitude de la naissance et de la mort, conséquence de son attachement au principe de causalité, mais quand cet attachement, dû à l'ignorance, est détruit par la connaissance de la non-dualité telle que nous venons de la décrire — de même que les incantations, l'emploi de certaines herbes magiques, etc... ont la vertu d'annihiler la mauvaise influence d'un esprit et d'exorciser un malade — alors, du fait qu'est annihilée l'illusion de la dualité, la cause et l'effet cessent d'exister.

NOTE (55[e] *çloka*) : Ce *çloka* montre que le devoir principal d'un étudiant est d'analyser la loi de causalité et d'en découvrir la nature illusoire ; l'accession à la connaissance dépend exclusivement de la compréhension correcte de la relation causale.

56e ÇLOKA :

Aussi longtemps que subsiste la foi dans la causalité, la ronde (sans fin) **des naissances et des morts continue à tourner,**
mais dès que cette foi est détruite (par la connaissance), **naissance et mort cessent d'exister.**

Commentaire par Çamkara

Quel mal y aurait-il si la loi de cause et d'effet continuait à s'exercer ? — Voici notre réponse : Aussi longtemps que la foi en la causalité ne sera pas détruite par la juste connaissance, nous poursuivrons notre route en ce monde (à travers les naissances et les morts) ! Mais dès que cette foi sera détruite (par la juste connaissance), le monde, lui aussi, cessera d'exister, puisqu'il n'y aura plus de cause qui en assure la conservation.

57e ÇLOKA :

C'est en raison de l'expérience illusoire (expérience qui est due à l'ignorance) **que l'on voit naître tout ceci ; par conséquent, rien n'est permanent.**
Mais puisqu'encore une fois, tout ne fait qu'un avec l'ultime réalité, tout est non-né et il s'ensuit que ce qu'on appelle « destruction » n'existe pas.

Commentaire par Çamkara

Objection : Rien d'autre, en vérité, n'existe si ce n'est l'*âtman* non-né ; dans ces conditions, comment pouvez-vous parler de l'origine ou de la destruction de la cause et de l'effet, ainsi que de (l'esclavage des naissances et des morts qui constitue le) monde ?

NOTE (57e *çloka*) : L'adversaire prétend que, si rien n'existe hormis l'*âtman* sans naissance et sans second, toutes les déclarations relatives à l'origination ou à la destruction de l'univers,

Reponse : Ecoutez ! — Le terme « *samvrti* » dans le texte signifie les expériences (illusoires) du monde phénoménal, expériences dont l'ignorance est la cause. Tout ceci est né par le pouvoir de l'ignorance qui amène à l'existence les expériences illusoires du monde ; pour cette raison même, rien n'est permanent dans le domaine de l'ignorance. Par conséquent, il est dit que le monde, présentant les caractéristiques de l'origination et de la destruction, s'étend devant nous (qui sommes ignorants) ; mais, puisque tout ceci (tout ce spectacle) ne fait qu'un avec l'ultime réalité, tout ceci n'est rien d'autre que l'*âtman* non-né : par conséquent, en l'absence de naissance, de mort, etc..., on ne peut admettre quelque destruction que ce soit au regard de la cause ou de l'effet.

58[e] ÇLOKA :

Ces jîva ou êtres vivants, on dit qu'ils sont nés, mais, du point de vue de la réalité, une telle naissance n'est pas possible ;
la naissance de ces jîva est semblable à celle d'un objet illusoire — et cette illusion aussi est non-existante.

---

telles qu'elles ont été exposées dans les *çlokas* antérieurs, deviennent du même coup inopérantes et contradictoires. Voici la réponse : il n'y a pas contradiction puisque les deux déclarations sont faites chacune d'un point de vue différent : du point de vue de l'ultime réalité, il n'y a ni naissance ni mort, mais, du point de vue de la relativité, alors que le monde des noms-et-formes se présente à nos yeux, il y a bien naissance et mort. Imaginons que nous rencontrions sur la route un morceau de corde enroulé sur lui-même ; le sage sait qu'il n'y a là rien d'autre qu'un morceau de corde, tandis que l'homme, abusé par l'ignorance, voit « un serpent » ; aussitôt, une telle frayeur l'envahit qu'il s'enfuit à toutes jambes, en dépit des assurances que le sage lui prodigue. Or, la corde et le serpent sont tous deux des *faits ;* c'est le point de vue qui diffère : le sage voit la corde, mais l'ignorant voit le serpent ; par conséquent, la déclaration de l'ignorant ne contredit pas la déclaration du sage.

Les notions de naissance et de mort ne sont possibles que du point de vue de la relativité ; le sage voit toutes choses en tant que l'*âtman* sans second ; sous ce biais, il ne saurait y avoir ni naissance ni destruction (cf. *çloka :* I/17 et I/18).

Commentaire par Çamkara

Encore une fois, ceux qui imaginent la naissance des *jîva* ou d'autres entités ne pensent ainsi que par « *samvrti* » ou le pouvoir de l'ignorance, comme l'explication en a été donnée dans le *çloka* qui précède ; ce n'est que par l'ignorance que l'on voit naître les *jîva,* mais, du point de vue de l'ultime réalité, une telle naissance n'est pas possible ; cette (1) naissance (supposée) des *jîva* par la vertu de l'ignorance qui a été décrite antérieurement, est comme la naissance d'objets par la vertu de l'illusion (*mâyâ*).

. *Objection :* On doit donc admettre l'existence de quelque entité réelle que l'on désigne en tant que *mâyâ* ou illusion ?

Réponse : En aucune manière ! Cette *mâyâ* ou cette illusion n'a jamais d'existence : *mâyâ* ou illusion est le nom que nous donnons à quelque chose qui (2) (en réalité) n'existe pas (mais qui néanmoins est perçu).

59e ÇLOKA :

La plante illusoire ne sort pas de la graine illusoire ; cette plante illusoire
n'est ni permanente ni destructible : il en va tout de même pour les jîva.

Commentaire par Çamkara

Maintenant est-ce que la naissance de ces *jîva* que nous voyons exister est aussi illusoire ? — A cette question, voici

---

(1) cette... : la naissance des *jîva* est exactement semblable à la production d'objets que suscite l'art d'un magicien. Ces objets : un manguier, un lièvre, etc... que le magicien nous fait « voir », n'ont pas d'existence ; de même, les *jîva*, etc... que, par ignorance, nous voyons naître ou mourir, cessent d'exister lorsque la Vérité est connue.

(2) quelque chose qui... : en d'autres termes, *mâyâ* n'existe pas du point de vue de la Réalité.

notre réponse : de la graine illusoire (1) d'un manguier est sorti un arbre qui, lui aussi, est illusoire. Cette jeune plante (2) n'est ni permanente ni destructible, pour la simple raison qu'elle n'existe pas. C'est de la même manière (3) que les notions de naissance et de mort sont appliquées aux *jîva*. Il convient d'entendre par là que, du point de vue de la réalité, ni la naissance ni la mort ne sont applicables aux *jîva*.

60e ÇLOKA :

Les épithètes de permanent ou d'impermanent ne sauraient s'appliquer aux jîva **non-nés,**

car il n'est pas possible de distinguer (en tant que reel ou en tant qu'irréel) **ce que les mots sont impuissants à décrire !**

Commentaire par Ça*m*kara

Du point de vue de l'ultime Réalité, aucune épithète telle que : permanent ou impermanent (4), ni aucun son corres-

---

(1) graine illusoire : c'est un exemple auquel les écrivains védântiques ont fréquemment recours. Dans l'Inde, certains fakirs font apparaître des arbres illusoires qui sortent de graines illusoires, et ces arbres sont couverts de fruits illusoires.

(2) jeune plante... : naissance et mort peuvent être attribuees à des objets qui existent, mais le manguier du magicien n'a pas le moindre degré de réalité ; par conséquent, ni naissance ni mort ne sauraient être attribuées à un tel manguier.

(3) de la même manière : si nous voyons que les *jîva* sont affectés par la naissance et par la mort, ce n'est qu'en raison de notre ignorance ; du point de vue de la réalité, de tels *jîva* n'existent pas ; par conséquent, la naissance et la mort sont irréelles du point de vue de la Vérité, tandis que, du point de vue de l'ignorance — comme c'est le cas pour le manguier illusoire —, la naissance et la mort sont véritables.

(4) impermanent : des épithètes telles que permanent ou impermanent, qui sont corrélatives, ne sont applicables que dans l'univers empirique.

pondant à de tels mots ne saurait s'appliquer aux *jîva* (ou aux *âtman*) qui sont éternels, sans naissance, et qui ont à jamais la nature de la Conscience pure et homogène. On désigne en tant que « *varna* » ce par quoi un objet est dénommé ; *varna* est ainsi le nom qui est associé à un son, mais les mots sont impuissants à décrire la nature de l'*âtman* ; l'*âtman* ne saurait donc être discriminé, soit en tant que « ceci », soit en tant que « cela », soit en tant que « permanent », soit en tant qu' « impermanent ». — La *çruti* dit d'ailleurs : « De quoi les mots retombent... » etc...

61e et 62e ÇLOKA :

De même qu'en songe, on voit le mental agir par mâyâ **et produire ainsi l'apparence de la dualité,**

de même, dans l'état de veille, on voit le mental agir par mâyâ **et produire l'apparence de la dualité.**

Assurément, le mental qui, en fait, est sans second paraît comme multiple au cours du rêve ;

assurement, l'état de veille qui est sans second paraît lui aussi, comme multiple.

Commentaire par Çamkara

Cette pure Conscience qui est exempte de dualité (du point de vue de la suprême réalité), on tente de la décrire au moyen du langage — ce qui est dû à la condition active du mental (alors que l'activité du mental n'a pas d'autre cause que l'ignorance). La description (de l'*âtman* sans second au moyen du langage) n'a aucun sens du point de

---

NOTE (61e et 62e *çloka*) : On peut prétendre que, si l'*âtman* n'est pas descriptible par des mots, pourquoi les érudits ont-ils pris la peine de décrire l'*âtman* par ce procédé ? — On répond à cette question de la manière suivante : ce que les érudits décrivent par des mots, ce n'est pas l'*âtman* sans second, mais une dualité perçue en raison de l'activité du mental et associée à la relation de sujet à objet qui caractérise l'existence relative. L'ultime réalité est l'absence de toute idée et de toute description.

vue de l'ultime Vérité ; les versets qui précèdent ont déjà été expliqués (1).

63[e] ÇLOKA :

Toute la diversité des jîva **nés d'un œuf, de la fermentation, etc...,**
que voit toujours le rêveur lorsqu'il erre (dans son rêve) **dans les dix directions** (de l'espace), (n'ont pas d'existence indépendamment du mental du rêveur).

Commentaire par Çamkara

Voici encore une autre raison qui prouve que la dualité n'existe pas, bien qu'elle puisse être décrite à l'aide du langage ; les *jîva* ou les êtres, nés (2) d'un œuf ou de l'humidité, etc... qu'un rêveur, au hasard de ses incursions dans les dix directions de l'espace, perçoit dans la condition de rêve (n'ont, en fait, pas d'existence indépendamment du mental du rêveur).

Objection : Supposons que ce que vous affirmez soit exact, à quoi aboutissez-vous ?

Réponse : Nous allons l'expliquer :

64[e] ÇLOKA :

Ces êtres — qui sont des objets pour le mental du rêveur — n'ont pas d'existence indépendamment de son mental ;
de même, il est admis que le mental du rêveur n'est un objet de perception que pour le rêveur seul (par conséquent, le mental du rêveur n'est pas distinct du rêveur lui-même).

---

(1) expliqués : cf. III/29 et 30.

(2) nés : les êtres qui sont perçus comme existants peuvent être rangés en quatre catégories : ceux qui naissent d'une matrice, ceux qui naissent d'un œuf, ceux qui naissent de l'humidité et enfin ceux qui naissent du sol.

Commentaire par Çamkara

Ces êtres (1), perçus par le mental du rêveur, n'ont pas d'existence en dehors du mental de l'individualité qui rêve à ces êtres : c'est (2) le mental seul qui s'imagine avoir assumé les formes de nombreux êtres différents.

Pareillement (3), ce mental est encore perçu par le rêveur lui-même ; par conséquent, il n'y a pas là une chose distincte qui s'appelle « mental » et qui serait distincte du rêveur.

65e et 66e ÇLOKA :

Toute la diversité des jîva **nés soit d'un œuf, soit de fermentation,** etc... **que voit toujours l'éveillé,**

lorsqu'il erre (dans la condition de veille) **dans une des dix directions, n'est un objet que pour le mental de l'éveillé.**

Tous ces jîva **ne sont, en quoi que ce soit, distincts du mental de l'état de veille.**

De même, il est admis que le mental de l'éveillé n'est un objet de perception que pour l'éveillé seul ; (par conséquent, le mental de l'éveillé n'est pas distinct de l'éveillé).

Commentaire par Çamkara

Les *jîva* perçus dans l'état de veille n'existent en quelque lieu que ce soit, si ce n'est dans le mental du sujet percevant, car ils ne sont pas indépendants du mental.

Ces *jîva* (de l'état de veille) sont semblables aux *jîva*

---

(1) Ces êtres : sur ce point, la vérité ne se fait jour qu'à l'état de veille.

(2) c'est... : dans le rêve, c'est le mental seul qui se divise, en quelque sorte, en sujet percevant et en objet perçu.

(3) Pareillement... : le mental d'une individualité ne saurait être perçu par une autre individualité ; le percevant ou l'ego est, lui aussi, une création du mental ; ego et non-ego, sujet et objet, viennent ensemble à l'existence ; il s'ensuit que le vedântin ne peut être taxé de solipsisme.

qui sont perçus dans l'état de rêve, et qui ne sont des objets de cognition que pour le mental du rêveur, à l'exclusion de tout autre. — Et ce mental qui a pour caractéristique de percevoir des *jîva* n'est, non plus, pas différent du sujet qui perçoit dans la condition de veille, parce que cette constatation (1) est faite par le percevant, comme c'est le cas pour le mental qui perçoit le rêve (2).

Le reste du *çloka* a déjà été interprété (dans les commentaires qui précèdent).

67[e] ÇLOKA :

Tous deux (le mental et le jîva) **sont, l'un pour l'autre, un objet de perception, alors, peut-on dire que l'un existe indépendamment de l'autre ?**

(Le sage répond par la négative) : **Tous deux sont également dépourvus des marques au moyen desquelles on pourrait les distinguer, puisque l'un ne saurait être connu que par l'autre.**

Commentaire par Çamkara

Tous deux : le mental et les *jîva* (3) ou, pour mieux dire : le mental et ses modifications (lesquelles sont vues

---

NOTE : (67[e] *çloka*) : Ce *çloka* réfute la théorie qui prétend que l'ego crée le non-ego, point de vue de l'idéalisme subjectif.

---

(1) constatation : le mental est identique à la Réalité ultime, c'est-à-dire à l'*âtman*. Quand la Réalité est caractérisée par la perception des notions : sujet et objet, elle reçoit le nom de « mental » — et nous nous trouvons alors dans le domaine de l'ignorance. Quand la Réalité demeure exempte de toute notion de ce genre, elle reçoit le nom d'*âtman*. Du point de vue de l'ultime Vérité, le percevant, l'objet perçu et la perception ne font qu'un ; la relation causale ainsi que les objets extérieurs se situent dans le mental du sujet percevant.

(2) cas pour le... rêve : dans l'état de rêve, le mental qui voit des objets — objets qui ne diffèrent en rien du mental lui-même — est identique au rêveur.

(3) *jîva :* ce terme comprend tous les objets que le mental perçoit.

sous forme d'objets extérieurs) sont, l'un pour l'autre, un objet de perception ; l'un n'est perçu que par l'autre ; le mental n'existe qu'en fonction des *jîva* — et les *jîva* et les objets n'existent qu'en fonction du mental. Par conséquent, ils sont réciproquement, l'un pour l'autre, des objets de perception. C'est pourquoi (1) les sages affirment que rien au monde — ni le mental ni son objet — ne peut être considéré comme existant réellement (que l'on adopte ici le point de vue de l'idéalisme ou le point de vue du réalisme).

Dans le rêve, l'éléphant aussi bien que le mental qui perçoit cet éléphant n'ont, ni l'un ni l'autre, d'existence ; il en va tout de même pour le mental et pour son objet dans l'état de veille.

Comment est-ce possible ? — Il n'y a aucune preuve que le mental et son objet existent (indépendamment l'un de l'autre) ; chacun est pour l'autre un objet de perception. Impossible de connaître une cruche, si la cognition de cruche fait défaut ; impossible d'avoir la cognition de cruche, si la cruche fait défaut. Pour le cas de la cruche et de la cognition de cruche, on ne saurait concevoir la moindre distinction entre l'instrument de connaissance (le mental) et l'objet de connaissance (la cruche).

68, 69e et 70e ÇLOKA :

De même que le jîva **de rêve vient à l'être, et disparaît,**
de même tous les jîva (perçus dans l'état de veille) **apparaissent et disparaissent ;**

NOTE (68e, 69e, 70e *çloka*) : On pourrait prétendre que, si les *jîva* perçus dans l'état de veille étaient réels, leur naissance et leur mort qui font l'objet de notre expérience usuelle, ne sau-

---

(1) C'est pourquoi : ils n'existent en fonction l'un de l'autre que sur le plan de la relativité.

L'existence de la multiplicité des objets n'est possible que si un objet est perçu en fonction d'un autre ; par conséquent, les membres du ternaire : connaisseur, connu et connaissance, dépendent mutuellement les uns des autres, et ne peuvent se présenter que dans le domaine de l'ignorance.

de même que le jîva **du magicien vient à l'être et se dissipe,**
de même tous les jîva (perçus dans l'état de veille) **apparaissent et disparaissent ;**
de même que le jîva **produit par artifice** (apporté à l'existence au moyen d'incantation, de plantes médicinales, etc...) **vient à l'être et s'évanouit,**
de même tous les jîva (perçus dans l'état de veille) **apparaissent et disparaissent.**

Commentaire par Ç*am*kara

Le *jîva* du magicien signifie le *jîva* que suscite devant nous l'art du magicien ; le *jîva* produit par artifice, c'est le *jîva* qui est amené à l'existence au moyen d'incantations, d'herbes médicinales, etc...

De même que les *jîva* nés d'un œuf, etc..., et créés dans le rêve, on les voit venir à l'existence — puis s'effacer, de même les *jîva* tels que les êtres humains, etc..., qui sont perçus dans l'état de veille bien qu'ils n'existent réellement pas, (on les voit venir à l'existence — puis s'effacer).

Ils ne sont tous que de pures imaginations du mental (1).

71e ÇLOKA :

Aucun genre de jîva **n'est jamais né ; et il n'y a pas de cause pour une telle naissance.**
L'ultime vérité, c'est qu'absolument rien n'est né.

---

raient se produire. Ce *çloka* répond à l'objection: de même que pour le cas de personnages de rêve, etc... qui, eux, n'existent absolument pas, la naissance et la mort sont possibles, de même aussi les apparences : naissance et mort, sont possibles pour le cas des personnages que nous percevons dans l'état de veille.

NOTE (71e *çloka*) : Ce *çloka* est la reproduction du dernier *çloka* du chapitre III de la *kârikâ*.

---

(1) mental : en d'autres termes, les *jîva* que nous percevons dans l'état de veille, avec toutes les apparences correspondantes : naissance et mort, ne sont, à proprement parler, que les productions du mental qui a toujours tendance à objectiver ses propres idéations.

Commentaire par Çamkara

Il a déjà été établi que les naissances et les morts, etc... apparentes des *jîva* ne sont possibles que sur le plan empirique, comme c'est d'ailleurs le cas pour les personnages de rêve. Mais voici la vérité ultime : aucun *jîva* n'est jamais né.

Le reste du *çloka* a été expliqué antérieurement.

72e ÇLOKA :

Ce monde de dualité qui est perçu et que caractérise la relation du sujet à objet est, en vérité, une production du mental.

Mais (du point de vue de la réalité), **ce mental n'entre en contact avec aucun objet** (puisque le mental est de la nature de l'âtman) ; **partant, on déclare qu'il est éternel et inconditionné.**

Commentaire par Çamkara

Ce monde de dualité consistant tout entier en sujet et en objet est, en vérité, une projection du mental, mais, du point de vue de l'ultime Réalité, le mental qui est l'*âtman* lui-même n'entre en rapport (1) avec aucun objet ; en l'absence de relation (avec quelque objet que ce soit), on déclare que le mental est éternel et inconditionné.

---

(1) en rapport : les objets et la relation de ces objets avec le mental ne sont perçus que dans l'état d'ignorance. Alors même qu'une personne ignorante perçoit le mental comme associé au rapport de sujet à objet, le mental demeure toujours sans second, inconditionné et absolu.

En réalité, le mental est affranchi de toute notion de relation de sujet à objet ; l'idée d'objet est surimposée au mental par l'ignorance, mais les objets n'ont pas une existence indépendante du mental ; c'est ce que prouve l'exemple du rêve. Par conséquent, du point de vue de l'ultime réalité, le mental est à jamais exempt de tout rapport avec des objets, puisque de tels objets n'ont pas d'existence. Le mental est donc l'*âtman* sans second — l'ultime réalité.

La *çruti* dit d'ailleurs : « Le *purusa* est à jamais exempt de toute relation ». Ce qui perçoit des objets extérieurs est en rapport avec de tels objets, mais, pour le mental, aucun objet extérieur n'existe, et, par conséquent, le mental est exempt de toute relation.

73e ÇLOKA :

Ce qui n'a un semblant d'existence que par la vertu d'expériences illusoires n'a — à proprement parler — pas d'existence.

De même, ce qui ne semble exister que par la vertu des opinions professées par d'autres écoles n'a — à proprement parler — pas d'existence.

Commentaire par Ç*am*kara

Objection : Il a été déclaré que le mental est exempt de relation avec tout objet, puisque des objets de ce genre n'existent pas, mais ce non-attachement à l'égard du mental ne saurait être maintenu pour tous les cas, attendu que des objets sous forme d'Instructeur, d'Ecriture et de disciple ont une existence indéniable.

Réponse : Nous ne voyons aucun vice dans notre argumentation !

Objection : Comment cela ?

Réponse . L'existence (1) d'objets tels que : l'Ecriture, etc..., est due à l'expérience usuelle, laquelle est illusoire ; la connaissance empirique qui s'applique aux Ecritures, à l'Instructeur et au disciple est irréelle, et elle n'est imaginée en tant que moyen qu'afin de réaliser l'ultime réalité ; par conséquent, l'Ecriture, etc... qui n'existent que par la vertu d'expériences illusoires, n'ont pas une existence réelle. Il a d'ailleurs été établi que toute dualité s'évanouit

(1) L'existence : l'Ecriture, l'Instructeur, le disciple, toutes ces notions n'ont de signification que dans le domaine de l'ignorance. De telles notions n'ont d'autre but que d'aider les ignorants à réaliser la vérité (cf. *çloka* 28 du chapitre I).

dès que l'ultime vérité est connue. De même, les objets (1) (qui semblent venir à l'existence par la vertu de l'expérience illusoire) ont beau avoir l'appui d'autres écoles de pensée qui les tiennent pour existants, ils n'en sont pas moins non-existants si on procède à leur analyse du point de vue de l'ultime réalité ; par conséquent, c'est à juste titre que le *çloka* antérieur a proclamé que le mental est « inconditionné ».

74e ÇLOKA :

L'âtman **est appelé « non-né »** (aja) **du point de vue de l'expérience illusoire, mais, en réalité, il n'est pas même « non-né ».**

Et cet âtman **non-né ne paraît être né que du point de vue de ceux qui embrassent la croyance particulière à d'autres écoles de pensée.**

Commentaire par Çamkara

Objection : Si les enseignements des Ecritures, etc..., sont illusoires, le caractère « non-né » de l'*âtman* que proclament les Ecritures est, lui aussi, illusoire !

Réponse : C'est, en effet, la vérité : on dit que l'*âtman* est « non-né », mais une telle expression n'a de valeur que par rapport à l'expérience qui est illusoire, et cette expérience comprend les notions d'Ecriture, d'Instructeur et de disciple. Toutefois, du point de vue (2) de l'ultime Réalité, on ne peut pas même dire que l'*âtman* soit « non-né ».

---

(1) les objets : l'école *vaiçesika* affirme l'existence de six catégories, mais, du point de vue de la réalité ultime, ces catégories sont non-existantes ; leur existence n'est perçue que sur le plan de la relativité.

(2) du point de vue... : l'idée de « non-naissance » est corrélative de l'idée de naissance ; partant, ces deux idées appartiennent au domaine de l'ignorance ; l'*âtman* tel qu'il est réellement ne saurait être décrit ni comme « né » ni comme « non-né ». Du point de vue de l'ultime réalité, rien ne peut être attribué à l'*âtman.*

On n'appelle l'*âtman* « non-né » (1) que pour marquer une opposition à l'égard des conclusions de ces écoles (qui soutiennent que l'*âtman* vient à l'existence), car il paraît être « né » pour l'ignorant. Par conséquent, la notion (fondée sur l'illusion) que l'*âtman* est « non-né », n'a aucun sens du point de vue de l'ultime Réalité.

75[e] ÇLOKA :

L'homme persiste simplement à croire en la réalité de l'irréel (lequel est dualité), **mais la dualité** (correspondant à cette croyance) **n'existe pas.**

Celui qui a réalisé l'absence de dualité ne renaîtra jamais, puisqu'aucune cause (qui puisse produire une telle naissance) **ne subsiste plus.**

Commentaire par Ça*m*kara

Puisque les objets sont, à proprement parler, non-existants, il s'ensuit que les gens qui croient en leur existence conservent, en fait, de l'attachement pour la dualité, laquelle est irréelle : ce n'est, somme toute, qu'une simple croyance en l'existence d'objets qui, réellement, n'existent pas, car il n'y a pas de dualité : la naissance n'a pas d'autre cause

---

(1) l'*âtman* « non-né » : l'école *sâmkhya* croit en la causalité et affirme la naissance de l'*âtman*. Contre une telle assertion, on affirme que l'*âtman* est non-né (*aja*), mais cette conclusion au regard de la « non-naissance » de l'*âtman* est, elle aussi, due à l'ignorance (*avidyâ*), puisqu'elle tend à réfuter la théorie opposée. La théorie d'après laquelle l'*âtman* serait « à jamais non-né » se fonde sur une notion erronée pour ce qui concerne sa naissance. On peut prétendre que la « non-naissance » de l'*âtman* est — non pas une idée illusoire — mais la Vérité, mais on est alors en droit de répondre que l'attribut « non-né » n'a pas d'application s'il s'agit de l'ultime réalité. L'*âtman* n'est considéré comme non-né que parce que, du point de vue de l'illusion, on dit qu'il est « né ». La non-naissance de l'*âtman* — corrélative d'une illusion — devient à son tour une illusion. La nature réelle de l'*âtman* ne peut être déterminée par un instrument de connaissance qui, lui, n'aurait d'application que sur le plan de la relativité.

que cet attachement. Par conséquent, le sage qui a réalise l'irréalité de la dualité ne renaîtra jamais puisqu'il est affranchi de la cause (de la naissance), savoir l'attachement à la dualité illusoire.

76e ÇLOKA :

Quand le mental a cessé de trouver une cause de quelque genre — supérieur, intermédiaire ou inférieur — que ce soit,
il s'affranchit du coup de la naissance. — Comment pourrait-il y avoir effet sans cause ?

Commentaire par Çamkara

La cause supérieure consiste en ces *dharma* (devoirs de l'existence) parfaitement vertueux qui sont prescrits aux différentes castes et aux divers stades de la vie, et qui, s'ils sont accomplis sans attachement pour le fruit de l'acte. permettent à un être humain d'accéder au rang des dieux, etc...

La cause intermédiaire consiste en ces devoirs qui sont associés à certaines pratiques étrangères à la religion et dont l'observance permet à un être de se hausser jusqu'au plan humain, etc...

La cause inférieure consiste en ces tendances particulières exclusivement caractérisées par des pratiques contraires à la religion qui conduisent un être à la position de créatures sub-humaines telles que les bêtes, les oiseaux, etc...

Mais quand le mental a réalisé l'essence même du Soi — du Soi qui est un et sans second —, du Soi qui est exempt de toute imagination (illusoire) — il n'existe plus pour lui aucune cause de quelque genre — supérieur, intermédiaire ou inférieur — que ce soit, car toutes ces causes sont imaginées par l'ignorance ; tout se passe alors pour lui comme pour l'homme de discrimination qui ne voit plus les souillures qu'un enfant découvre dans le ciel Il ne subit plus la loi de la naissance, c'est-à-dire qu'il cesse de s'objectiver soit en tant que divinité, soit en tant qu'homme, soit en

tant qu'animal, puisque toutes (1) ces naissances sont les effets de leur cause respective (telle que la description vient d'en être donnée).

En l'absence de graine, aucune plante ne peut germer ; en l'absence de cause, aucun effet ne peut être produit.

77e ÇLOKA :

La non-évolution (autrement dit l'état de Connaissance) **du mental, lequel est non-né et exempt de toute relation causale, est constante et absolue.**

Mais toute autre chose est aussi non-née (ainsi, ce qui est vrai pour ce qui concerne le mental est vrai pour toute chose autre que le mental), **car la dualité n'est simplement qu'objectivation du mental.**

Commentaire par Çamkara

Il a déjà été établi qu'en l'absence d'une cause le mental n'est plus assujetti à la naissance. Mais quelle est la nature de cette « non-évolution » du mental ? — Voici la réponse : les causes de naissance sont des actions caractérisées par le mérite ou par le démérite ; or, l'état de non-manifestation absolue du mental, que l'on désigne en tant que libération (ou connaissance) et qui, en raison de la réalisation du Suprême, est exempt de causalité (2), demeure à jamais (3) constant et absolu, c'est-à-dire pur de toute

---

NOTE (77e *çloka*) : On serait tenté d'après le *çloka* antérieur de penser que la libération dépendît d'un facteur externe : le temps. Cette objection se trouve réfutée par le présent *çloka*.

---

(1) toutes : de l'ange à la bête ou à l'oiseau, tous les êtres quels qu'ils soient appartiennent au domaine de l'ignorance.

(2) causalité . les causes de naissance, sous forme de bonnes ou de mauvaises actions, on ne les voit jouer que dans l'état d'ignorance.

(3) demeure à jamais : toute dualité, due à une objectivation du mental, est irréelle ; aucune cause ne saurait obliger le mental qui est absolu, éternel, immuable et qui se suffit en soi et par soi, à prendre naissance. Par conséquent et du point de

dualité en quelque condition que ce soit. Avant même (1) l'acquisition de la Connaissance, le mental est toujours non-manifesté et sans second. Avant même la réalisation de la plus haute connaissance, la notion de dualité (autrement dit la notion de sujet et d'objet) et la notion de naissance ne sont, l'une et l'autre, que de simples objectivations du mental.

Par conséquent, la non-évolution du mental, lequel est à jamais libre (2) de changement et de naissance, est constante et absolue. En d'autres termes, on ne peut dire que cette non-évolution ou cette libération existe parfois et qu'elle cesse parfois d'exister : elle est toujours identique à elle-même, et elle ne change jamais.

78e ÇLOKA :

Après avoir (ainsi) **réalisé l'absence de causalité en tant qu'ultime Vérité et puisqu'on ne trouve plus d'autre cause** (pour naître),

on accède à cet état (de libération), **lequel est exempt de souffrance, de désir et de peur.**

---

vue de la réalité, le mental ou le *jîva* est libéré à tout jamais ; il est à tout jamais affranchi d'un esclavage qui est, lui-même, non existant.

(1) Avant même... : on pourrait objecter que la libération n'est possible que durant l'état de connaissance, tandis qu'en fait, dans l'état d'ignorance, le *jîva* subit la servitude. A cette objection, on répond que, du point de vue de la réalité, l'ignorance n'a pas d'existence. Alors même qu'un homme se considère comme assujetti à la naissance et à la mort et qu'il se meut et vit sur le plan de l'ignorance, il est, à proprement parler, l'*âtman* libre et sans second. Alors même que le mental ignorant voit la corde sous forme de serpent, la corde ne cesse pour autant pas d'être corde ; pareillement, l'*âtman* ne s'écarte en aucun cas de sa nature réelle, bien que, durant la phase d'ignorance, il paraisse sous forme de *jîva*. Les notions de naissance, de mort, etc..., ne sont rien d'autre qu'une imagination irréelle.

(2) à jamais libre : le mental est, en réalité, exempt de naissance, etc..., alors même que les ignorants le voient venir à l'existence, disparaître, et ainsi de suite...

Commentaire par Çamkara

Au moyen (1) du raisonnement tel qu'il est exposé ci-dessus, on parvient à reconnaître l'absence de dualité, dualité qui est la cause de la naissance, et on réalise ainsi la non-causation absolue en tant qu'ultime Vérité.

En outre, on cesse alors (2) de voir la réalité de quoi que ce soit d'autre en tant que cause, par exemple le mérite religieux, etc... qui permet à un être d'accéder au rang des dieux, etc...

Après s'être ainsi libéré de tout désir, on atteint à l'état le plus élevé, savoir : la libération (ou Connaissance) laquelle est exempte de désir, de souffrance, d'ignorance et de crainte.

En un mot, on cesse d'être assujetti à la naissance et à la mort.

79e ÇLOKA :

C'est en raison de son attachement aux objets irréels que le mental poursuit de tels objets,
mais il revient (à son état originel de pureté) **quand il cesse de s'attacher** (aux objets) **en découvrant leur irréalité.**

Commentaire par Çamkara

L'attachement aux objets irréels est dû à la ferme croyance en l'existence de la dualité ; bien qu'en réalité, une dualité de ce genre soit à jamais non-existante. C'est en raison (3) d'un tel attachement qui est de la nature de

---

(1) Au moyen du... : tous les objets de dualité sont aussi illusoires que les objets de rêve puisqu'ils sont perçus (cf. *çloka* 4 du chapitre II).

(2) on cesse alors... : les actions qui entraînent le mérite ou le démérite, de même que les dieux, les hommes, les oiseaux ou les bêtes qui sont les résultats de ces actions, appartiennent tous au domaine de l'ignorance.

(3) en raison...: c'est le désir, dû à l'ignorance, qui crée autour de nous d'innombrables objets.

l'illusion, fille de l'ignorance, que le mental poursuit des objets correspondant à ces désirs.

Mais quand un homme reconnaît l'irréalité de la dualité sous forme d'objets (1), il n'éprouve plus pour ces objets qu'une parfaite indifférence, et il se détourne de l'irréel auquel il se sentait attaché.

80e ÇLOKA :

Lorsque le mental s'est ainsi affranchi de l'attachement (pour les objets extérieurs) **et que de nouveaux objets ne peuvent plus le troubler, il accède à l'état d'immutabilité.**

Désormais, le mental qui a été réalisé par le sage (en tant que Brahman) **est indifférencié, sans naissance et sans second.**

Commentaire par Çamkara

Une fois que le mental est retiré de toute dualite sous forme d'objet, et qu'il ne s'attache plus à aucun autre objet — puisque de tels objets n'ont pas d'existence —, le mental accède à l'état d'immutabilité qui est (2) de la même nature que *Brahman*.

Le mental est réalisé (3) en tant que *Brahman* lui-même, et cette réalisation est caractérisée par l'homogénéité de la Conscience qui est une et sans second.

---

(1) objets : la seule manière de se détacher de ce monde est d'en reconnaître la nature irréelle, en suivant la méthode de discrimination que propose le *vedânta*.

La méthode yoguique de concentration machinale peut faire que le mental oublie le monde pour le temps présent, mais aussitôt que l'effort se relâche, le monde et les objets réapparaissent comme auparavant.

Seule la connaissance selon le *vedânta* peut nous convaincre de la nature illusoire du monde.

(2) est... : le mental, une fois qu'il est libéré de toute relativité et de toute objectivation, est *Brahman* sans plus.

(3) est réalisé : le mental qui est libéré de la relation de sujet à objet a les mêmes caractéristiques que *Brahman*.

Puisque cet état du mental n'est atteint (1) que par les sages qui ont connu la Réalité ultime, il est, par conséquent, l'état suprême, indifférencié, sans naissance et sans second.

81e ÇLOKA :

(La Réalité qui est) **exempte de naissance et affranchie de sommeil et de rêve, se révèle par elle-même.**
Car ce dharma (c'est-à-dire l'âtman) **est, par sa propre nature, à jamais resplendissant.**

Commentaire par Çamkara

Ce *çloka* décrit encore la nature de Cela qui est réalisable par le sage ; Cela, l'*âtman,* se révèle lui-même par lui-même. Et une telle réalisation ne dépend d'aucune lumière extérieure (2), celle du soleil, etc..., par exemple.

Sa nature même est de briller de sa propre lumière (3); il resplendit à tout jamais. Voilà quelle est la caractéristique inhérente au *dharma* désigné sous le nom d'*âtman.*

NOTE (81e *çloka*) : Ce *çloka* caracterise l'*âtman* comme affranchi de rêve et de sommeil ; le rêve indique l'appréhension erronée de la vérité, alors que le sommeil profond dénote la non-appréhension de la vérité. On omet de parler de l'état de veille, soit parce que cet état est compris dans l'état de rêve, soit encore parce qu'il représente l'état de connaissance ou de libération.

---

(1) n'est atteint : cet état du mental qui est l'ultime Réalité ne saurait être connu à l'aide du raisonnement. Les Ecritures elles-mêmes, puisqu'elles appartiennent aussi au domaine de la relativité, ne sauraient « décrire » *Brahman* ou la Réalité suprême.

(2) extérieure : l'*âtman* lui-même est l'universel substrat : il ne saurait donc dépendre de quoi que ce fût.

(3) propre lumière : on dit que l'*âtman* brille de sa propre lumière, puisque, dans l'état de sommeil profond, la véritable nature de l'*âtman* est révélée, alors que tout instrument extérieur : les organes des sens, le mental, etc... sont réduits à l'inactivité.

82e ÇLOKA :

C'est parce que le mental n'appréhende que de simples objets que la félicité (la véritable Essence du Soi) **demeure toujours obnubilée**

et que la souffrance monte à la surface ! Il en résulte que le Seigneur à jamais resplendissant (n'est pas réalisé, bien que les Ecritures et les Instructeurs s'efforcent de toutes les manières de L'enseigner) !

Commentaire par Ç*am*kara

Comment se fait-il que les gens, par le monde, ne réalisent pas l'*âtman* — la Réalité suprême — en dépit de toutes les explications qui leur sont prodiguées à cet égard ? — Voici la réponse : c'est parce que (1) le mental, esclave de son attachement, n'appréhende que les objets du monde de dualité que la nature bienheureuse de l'*âtman* est si aisément obnubilée. Or, cette obnubilation n'a pas d'autre cause que la perception de dualité ; on ne saurait invoquer d'autre raison.

En outre, la souffrance (2) est amenée à la surface ! Aussi est-il extrêmement ardu d'acquérir la connaissance de la suprême Réalité. Le Seigneur — l'*âtman* sans second — l'Etre resplendissant, les Ecritures védântiques et les Instructeurs s'efforcent par tous les moyens de L'enseigner — c'est en vain : on ne Le comprend pas !

La *çruti* déclare également : « Celui qui parle de l'*âtman*, on le regarde comme une merveille — et celui qui l'a atteint ou qui l'a réalisé — on le regarde encore comme une merveille ! »

---

(1) c'est parce que... : en raison de leurs préjugés, les gens associent l'*âtman* à d'innombrables idées illusoires, mais l'*âtman* est exempt de toute idéation (*kalpanâ*). Voir à ce sujet le *çloka* qui suit.

(2) souffrance : en réalité, la souffrance n'existe pas. Seule existe la Félicité — cette caractéristique de l'*âtman*. Néanmoins, on ressent la souffrance tant que le bienheureux *âtman* n'est pas réalisé.

83e ÇLOKA :

De puérils esprits recouvrent véritablement l'âtman (autrement dit, échouent dans leur entreprise), **parce qu'ils lui assignent des attributs tels que : existence, non-existence, existence-et-non-existence, et non-existence absolue.**

Or, tous ces attributs proviennent respectivement des préjugés particuliers relatifs au changement, à l'immutabilité, à un assemblage de changement et d'immutabilité, et à la négation absolue.

Commentaire par Çamkara

L'attachement des érudits à des attributs (1) tels que : l'existence, la non-existence, etc... n'a vraiment pas d'autre utilité que d'interposer un écran entre eux-mêmes et la suprême Réalité. Dans ces conditions, pourquoi s'étonner que ces personnes puériles soient, en raison de leur intellect insuffisamment développé, tout à fait incapables d'appréhender l'*âtman ?*

Ce *çloka* fait ressortir toute l'importance de l'idée que le *çloka* antérieur a déjà exposée : certains disputants (2) affirment que l'*âtman* existe ; d'autres (3), les bouddhistes, prétendent que l'*âtman* n'existe pas ; une troisième caté-

---

(1) attributs : ces attributs que l'on applique à l'*âtman* sont dus à des idéations (*kalpanâ*) illusoires en ce qui concerne la véritable nature de l'*âtman*.

(2) certains disputants... : il est fait allusion ici aux tenants du système *vaiçesika*. Ces derniers affirment qu'il y a un *âtman*, lequel est distinct du corps, des organes des sens, du *prâna*, etc... ; l'*âtman* est le Connaisseur et le bénéficiaire de la souffrance et du bonheur.

(3) d'autres : il s'agit des partisans de l'idéalisme subjectif — école bouddhique — qui sont désignés en tant que *ksanika-vijñâna-vâdin* ; selon eux, l'*âtman* est distinct du corps, etc..., et identique à l'intellect (*buddhi*) ; il n'est pas permanent ; la conscience qui disparaît après une existence momentanée est l'unique réalité ; il n'existe pas de réalité en tant qu'entité permanente.

gorie (1), les *jaina* qui sont des nihilistes déguisés et qui croient, tout ensemble, en l'existence et en la non-existence du Soi, proclament que l'*âtman,* à la fois, existe et n'existe pas ; les nihilistes catégoriques (2) disent que rien du tout n'existe. Ceux qui attribuent (3) l'existence à l'*âtman* l'associent aussi au changement, afin de Le distinguer d'objets impermanents tels qu'une cruche, etc... ; la théorie (4) d'après laquelle l'*âtman* serait non-existant, autrement dit inactif, s'appuie sur la nature indifférenciée de l'*âtman ;* on appelle l'*âtman* (5) tout ensemble existant et non-existant, parce qu'Il serait assujetti, à la fois, au changement et à l'immutabilité ; enfin, la non-existence est attribuée à l'*âtman,* parce que tout finit par la négation absolue ou la vacuité pure.

Ainsi donc, les quatre catégories de disputants que nous

---

(1) la troisième catégorie : c'est la théorie de l'école *jaina.* A l'en croire, l'*âtman* serait, tout ensemble, existant et non-existant. Bien que l'*âtman* soit distinct du corps, il n'en aurait pas moins les mêmes dimensions que le corps ; il existe tant que le corps existe, et il cesse d'exister lorsque le corps tombe en ruine.

(2) catégoriques : ce passage s'applique aux tenants d'une école extrémiste qui se réclame du bouddhisme, et que l'on désigne comme l'école nihiliste. D'après cette école, il n'existe pas une réalité permanente telle que l'*âtman ;* tout finit par la destruction, et, par conséquent, la négation absolue est la suprême vérité. Le mot : non-existence figure deux fois dans le *çloka* pour montrer que le nihiliste est profondément attaché à sa propre croyance.

(3) Ceux qui attribuent : selon la théorie du système *vaiçesika,* la nature de l'*âtman* est sujette au changement, puisque, selon le temps, il éprouve du bonheur, de la souffrance, des désirs, etc... On dit que l'*âtman* est existant, afin de le distinguer d'objets qui n'ont qu'une nature impermanente : une cruche, par exemple.

(4) la théorie : l'idéalisme subjectif affirme que l'*âtman* a une existence momentanée ; puisqu'il n'existe que pendant une courte durée, il échappe au changement et aux modifications.

(5) l'*âtman* : l'école *jaina* attribue à l'*âtman* l'existence et la non-existence puisque l'*âtman* participe de la nature de la première et de la deuxième.

venons d'énumérer affirment : qui l'existence — qui la non-existence — qui un assemblage d'existence et de non-existence — qui, enfin, la non-existence totale (à l'égard de l'*âtman*) —, tous attributs qui proviennent de préjugés qui s'attachent aux conceptions de changement, d'immutabilité, d'alliage d'existence et de non-existence et de négation absolue —, s'abaissent jusqu'au rang de ces personnes puériles qui sont entièrement dépourvues de toute discrimination : en associant l'*âtman* à de telles idéations illusoires, on couvre sa véritable nature (1). Si ces (soi-disant) érudits agissent comme des enfants naïfs, en raison de leur ignorance à l'égard de l'ultime Vérité, que pourra-t-on dire pour ceux qui, par nature, sont privés de lumière !

84[e] ÇLOKA :

Voilà les quatre théories relatives à (la nature de) l'âtman **qui s'offrent à notre choix, et, en raison de notre attachement à une d'entre elles, l'**âtman **se dérobe constamment à nos regards ;**
à celui qui a appris par expérience que l'âtman **n'est jamais affecté par ces** (surimpositions) —, **à celui-là la totalité se dévoile.**

Commentaire par Ç*am*kara

Quelle est donc la nature de l'Essence, c'est-à-dire de l'ultime Réalité par la connaissance de laquelle les hommes se purgent de leur stupidité et se préparent convenablement à acquérir la Sagesse ? — Voici la réponse : A propos de l'*âtman*, les hommes ont à choisir entre quatre théories : l'*âtman* existe — l'*âtman* n'existe pas — etc..., théories qui sont exposées tout au long dans les ouvrages de ceux qui se complaisent dans les discussions ; mais l'*âtman* se dérobe et se cache obstinément aux yeux de tous ces vains bavards qui restent attachés à leur théorie particulière.

---

(1) sa véritable nature : la nature réelle de l'*âtman* est exempte de toute idéation (*kalpanâ*); il en résulte que les gens qui restent attachés à une théorie particulière ne sauraient, en raison de leurs préjugés, connaître la véritable nature de l'*âtman*.

Le sage, doué de discrimination, après avoir réalisé l'*âtman*, lequel ne peut être connu comme exempt des quatre attributs tels que l'existence, la non-existence, etc... que par (la compréhension correcte des) *upanisad*, ce sage, disons-nous est désormais le spectateur (1) de la Totalité — le connaisseur omniscient et véritable de l'ultime Réalité.

85e ÇLOKA :

Que pourrait-on encore désirer lorsqu'on a atteint l'état de brâhmana —
cet état de complète omniscience, de non-dualité absolue —
cet état qui n'a ni commencement, ni milieu, ni fin ?

Commentaire par Çamkara

L'état de *brâhmana* (2) signifie l'état où l'on est établi en *Brahman ;* la *çruti* déclare à ce sujet : « C'est la gloire éternelle (3) du *brâhmana...* ». Cet état n'a ni commencement, ni milieu, ni fin ; en d'autres termes, cet état de non-dualité est exempt des notions (illusoires) de création, de conservation et de destruction ; après avoir accédé à la plénitude (4) de l'omniscience telle qu'elle a été décrite

---

NOTE (85e *çloka*) : Réfute la thèse de l'adversaire qui prétend que le Connaisseur de *Brahman* devrait lui-même observer les obligations de la vie courante telles qu'elles sont prescrites selon les castes, les stades d'existence, etc...

---

(1) spectateur : tout ce qui existe est l'*âtman* sans plus ; par conséquent, celui qui connaît l'*âtman* connaît la Totalité ; pour celui-là, il ne reste rien d'autre à connaître.

(2) L'état de *brâhmana* : celui-là seul est un véritable *brâhmana* qui a réalisé qu'il est lui-même le *Brahman* sans second.

(3) gloire éternelle : cet état est exempt de tout changement, de toutes modifications — c'est-à-dire de naissance et de mort

(4) plénitude : après avoir réalisé cet état, on devient omniscient ; pour un tel *brâhmana*, il n'y a rien d'autre à connaître, puisque cet état est l'Essence même de la Connaissance.

ci-dessus (1) — c'est-à-dire à l'état de Libération — état totalement dépourvu de dualité, sans commencement, sans fin, sans milieu, état qui est identique à la réalisation du Soi — ce souverain Bien de l'existence —, quoi de plus le *brâhmana* pourrait-il encore désirer ? — Il faut entendre par là que, pour le *brâhmana,* tout autre effort serait vain ; c'est d'ailleurs ce que déclare la *gîtâ :* « Celui-là n'a plus rien à gagner en exerçant son activité (dans le monde de la multiplicité) ».

86e ÇLOKA :

Cette réalisation (de Brahman) **confère aux** brâhmana **une humilité qui leur est toute naturelle ; les sages déclarent d'ailleurs que cette tranquillité** (d'esprit) **est spontanée ;**
on dit que les brâhmana **ont acquis la maîtrise de leurs sens**

NOTE (86e *çloka*) : Le *çloka* antérieur a établi que le Connaisseur de *Brahman* n'a plus besoin d'accomplir les devoirs de la vie courante auxquels restent assujettis les ignorants. Le présent *çloka* établit que l'aspirant n'a pas besoin non plus de s'astreindre à des pratiques telles que celles du *yoga,* etc... pour acquérir l'humilité, la domination absolue sur les sens et la tranquillité de l'esprit. Celui qui est établi en *Brahman* lequel est toute sérénité et sans second, acquiert toutes ces vertus, tout naturellement et sans aucun effort de sa part. Le sage réalise que seul *Brahman* existe, par conséquent, son mental cesse de poursuivre les objets extérieurs pour la simple raison qu'il tient ces objets pour non-existants, et désormais, il voit *Brahman* en tout être et en toute chose ; aussi est-il exempt de tout orgueil ; la paix et la tranquillité lui sont toutes naturelles. Le *yoga,* au contraire, prescrit la pratique de disciplines et l'usage d'artifices pour acquérir ces vertus, mais celui qui a recours aux pratiques yoguiques doit être constamment en alerte pour que son mental ne soit pas distrait par les objets extérieurs. La méthode védantique qui repose, en particulier, sur la discrimination, finit par révéler à l'aspirant que « tout est *Brahman* » ; il en résulte que, pour le *jñânin,* toutes ces vertus sont tout à fait naturelles.

---

(1) décrite ci-dessus... : *Brahman* est totalement exempt des quatre attributs auxquels se réfère le *çloka* 83.

(non pas en utilisant un artifice quelconque), **puisqu'elle leur est devenue naturelle. Celui qui, par cette méthode, réalise** Brahman **lequel est sérénité infinie, celui-là devient lui-même inaltérable sérénité.**

Commentaire par Çamkara

C'est parce que les *brâhmana* ont réalisé leur identité avec le Soi que l'humilité leur est toute naturelle ; voilà quelle est (la véritable signification) de leur humilité.

La tranquillité (d'esprit dont jouit le Connaisseur de *Brahman*) est, elle aussi, naturelle, car elle n'est pas provoquée par un artifice quelconque (1). *Brahman* est toute tranquillité, toute sérénité ; par conséquent, on dit que les *brâhmana* ont acquis sur leurs sens une parfaite domination (de telle sorte que les organes sensoriels ne poursuivent plus d'objets extérieurs) ; c'est la raison pour laquelle leur propre nature est la sérénité. Après avoir réalisé *Brahman* lequel est, par nature, paix infinie, le sage a conquis cette paix qui est la caractéristique de *Brahman* ou, pour mieux dire, il est devenu identique à *Brahman !*

87e ÇLOKA :

(Le vedânta) **reconnaît l'état ordinaire** (empirique) **de veille en lequel on perçoit la dualité, laquelle consiste** (d'une part) **en objets, et** (d'autre part) **en l'idée d'entrer en contact avec ces objets.**

Il reconnaît en outre un autre état plus subtil, (le rêve qui est commun à tous les êtres) **en lequel on fait l'expérience de la dualité, laquelle consiste** (exclusivement) **en l'idée d'entrer en contact avec des objets, bien que de tels objets n'existent pas.**

Commentaire par Çamkara

Nous sommes déjà arrivés aux conclusions ci-après : les théories de vulgaires disputants, qui se contredisent les uns les autres, sont les causes de notre existence en ce monde

---

(1) artifice quelconque : autrement dit, la méthode préconisée par le *yoga.*

de changement (*samsâra*) ; de plus, toutes ces théories sont caractérisees par le parti-pris et par l'aversion ; par conséquent, ces théories sont de simples erreurs — c'est ce que nous avons montré au moyen du raisonnement. D'autre part, la philosophie de l'*advaita* est la seule à nous fournir la véritable connaissance, puisque — étant exempte des quatre attributs antérieurement décrits entre lesquels notre choix devait s'exercer — elle n'est pas entachée de partialité et d'aversion, et que, par sa nature même, elle est toute sérénité.

Or, le texte introduit ici un nouveau sujet afin d'expliquer la démarche vêdântique qui permet d'accéder à la Vérité : en effet, le mot « *savastu* » implique des objets qui sont perçus dans l'existence empirique ; de même, le mot « *sopalambha* » implique l'idée qu'un sujet vient en contact avec des objets de ce genre : voilà les deux éléments qui constituent ce monde de dualité, commun à tous les êtres humains, que l'on désigne comme « l'état de veille », lequel est caractérisé par la relation de sujet à objet ; cet état — à l'exclusion de tout autre — est le champ de toutes nos activités, y compris (1) celles que prescrivent les Ecritures. L'état de veille (2), ainsi décrit, est reconnu par les Ecritures vêdântiques. Mais il y a aussi un autre état, en lequel les expériences (de l'état de veille) qui ont pour cause les organes sensoriels externes font entière-

---

NOTE (87e *çloka*) : C'est en réfutant les théories contraires à la philosophie de l'*advaita* que s'est dégagée la nature de l'ultime Réalité ; maintenant, on indique quelle est la méthode advaitique qui permet d'accéder à la Vérité ; cette méthode consiste à analyser et à coordonner les expériences des trois états, savoir : ceux de veille, de rêve et de sommeil profond.

---

(1) y compris... : les Ecritures qui ne concernent que le domaine de la multiplicité n'ont pas d'application au regard de l'*âtman*.

(2) L'état de veille : le *vedânta* admet que l'état de veille est réel aussi longtemps que dure l'ignorance, et, par surcroît, il montre que l'analyse des expériences de cet état ainsi que de celles des deux autres nous conduit indirectement à la réalisation de l'*âtman*.

ment défaut ; là, n'existe plus (1) que l'idée d'entrer en contact avec des objets, bien que de tels objets soient absents ; voilà ce qui est reconnu (par le *vedânta*) en tant qu' « état de rêve », état qui, lui aussi, est commun à tous les êtres et qui se différencie de l'état de veille parce qu'il est subtil, alors que l'autre est grossier.

88e ÇLOKA :

Il y a encore un autre état (reconnu par les sages) **où fait défaut tout contact avec des objets** (extérieurs) **et qui est entièrement exempt de l'idée d'entrer en contact avec des objets.**

Cet état se situe au-delà du domaine empirique. Les Sages décrivent toujours le ternaire : connaissance — connaissance d'objets — et connaissable en tant que suprême réalité (laquelle est, en définitive, connaissable).

Commentaire par Çamkara

L'état en lequel on ne perçoit plus aucun objet (2) — en lequel on ne perçoit même plus l'idée (3) de venir en

---

NOTE (87e *çloka*) : Lorsque nous regardons les objets en nous tenant exclusivement du point de vue de l'état de veille, nous pensons qu'ils sont réels. Lorsque nous considérons, du point de vue de l'état de veille, ces mêmes objets que nous avons vus dans l'état de rêve, nous reconnaissons qu'ils ne sont rien d'autre que de pures créations du mental. Et l'analyse du sommeil profond, en coordination avec les expériences des états de veille et de rêve, nous convainc que tout, en réalité, est le « mental » ou, en d'autres termes, « *Brahman* ». C'est en quoi consiste la démarche védântique : le *çloka* qui suit fournit une explication plus complète.

---

(1) n'existe plus : bien que les objets dont nous faisons l'expérience au cours du rêve existent aussi longtemps que dure le rêve, nous constatons, en revenant à l'état de veille, qu'ils sont inexistants. L'intériorité et l'extériorité qui caractérisent toutes les perceptions, aussi bien celles de la veille que celles du rêve, sont de pures créations du mental.

(2) objet : autrement dit, l'état de veille.

(3) l'idée : l'état de rêve en lequel, malgré l'absence d'objets extérieurs, on paraît voir de tels objets.

contact avec un objet de ce genre — qui est entièrement dépourvu de toute relation de sujet à objet —, on l'appelle l'état suprême parce qu'il se situe au delà du domaine empirique. Toutes les expériences de veille et de rêve consistent en cette relation de sujet à objet, mais cet état est exempt d'une telle relation, et, en outre, il est le germe des expériences futures : cet état est désigné en tant que sommeil profond.

Mais ce qui est appelé « Connaissance », c'est la réalisation de l'Essence — autrement dit de la suprême Réalité — ainsi que des moyens d'y accéder, savoir l'analyse des états suivants : celui où l'on fait l'expérience du grossier — celui où l'on fait l'expérience du subtil, et celui (1) qui réside au delà de toute expérience. Les trois états (2) qui viennent d'être énumérés sont les objets de connaissance, car, en dehors de ces trois états, il n'y a rien d'autre à connaître ; toutes les entités qu'ont faussement imaginées les différentes écoles auxquelles appartiennent les disputants sont incluses en ces trois états.

Mais ce qui, en dernier ressort, doit être connu, c'est la Vérité en ce qui concerne la Réalité ultime, désignée par le

---

(1) celui... : dans le sommeil profond, on ne perçoit aucun objet — ni grossier — ni subtil. Dans le sommeil profond, il n'y a plus d' « expérience », dans la mesure où l'expérience — à en juger du point de vue causal — consiste en modifications mentales — comme il en va pour l'état de rêve — modifications qui sont dues à la perception d'objets extérieurs pendant l'état de veille. En outre, le sommeil profond est caractérisé par l'absence totale de la relation du sujet à objet ; c'est alors que l'on réalise son propre Soi. Ce n'est que du point de vue causal que l'état de sommeil profond a été caractérisé comme contenant en lui-même le germe des deux autres états : veille et rêve. Si l'on se place enfin au point de vue de la relativité, on est fondé à dire que « *turîya* », le Témoin des trois états, est l'état où l'ultime Vérité est connue.

(2) Les trois états : toutes les expériences sont encloses dans les limites des trois états ; il en résulte que la Vérité que l'on découvre en étudiant les trois états est la suprême Réalité. Par conséquent, la méthode qu'utilise le *vedânta* pour arriver à la Vérité, c'est l'étude comparative des trois états puisque toutes nos expériences sont incluses dans les trois états.

terme « *turîya* », c'est-à--dire la Connaissance du Soi lequel est sans second et sans naissance. Ceux qui ont reçu la lumière — ceux qui ont « vu » la suprême Réalité — ont décrit ces différentes matières depuis les objets grossiers de l'expérience de veille jusqu'au Soi, l'objet de connaissance par excellence.

89e ÇLOKA :

Une fois que le connaisseur, doué de l'intellect le plus élevé, a acquis la connaissance et atteint, l'un après l'autre, les trois (objets) **connaissables,**
il accède tout spontanément, en cette vie même, à l'état de connaissance à tout instant et au regard de toute chose.

Commentaire par Çamkara

Le mot « *jñâna* » signifie la Connaissance au moyen de laquelle on saisit la signification des trois états. Le terme « *jñeya* » ou (objet) connaissable désigne les trois états qui sont encore à connaître ; le premier objet connaissable consiste en l'état où l'on fait l'expérience du grossier (1) ; puis vient l'état où l'on fait l'expérience du subtil (2) et en lequel le premier se résout ou, en d'autres termes, s'immerge entièrement ; enfin, l'état subtil est suivi par l'état de sommeil profond qui réside au delà de toute expérience (tant grossière que subtile), et qui résulte de l'absence des deux états antérieurs : c'est en lui que s'immergent les états de veille et de rêve. Par la connais-

---

NOTE (89e *çloka*) : L'Ecriture déclare en de nombreux passages qu'une fois que l'*âtman* est connu, tout ce qui est à connaître est connu du même coup ; le présent *çloka* en fournit l'explication.

---

(1) ...grossier : c'est l'état de veille.

(2) subtil : c'est l'état de rêve.

sance de ces trois états, l'un après l'autre (1), et, par conséquent, par la négation des trois états, on réalise le *turîya* (2) sans second, sans naissance et sans peur, ce *turîya* qui, seul, est la suprême Réalité.

C'est ainsi que le sujet connaissant (doue à un degré éminent de la faculté de discrimination) accède en cette vie même (3) à l'état d'omniscience (4), lequel est identique à la Connaissance du Soi. Celui-là est appelé « *mahâdhî* » (5) c'est-à-dire « suprêmement intelligent », puisqu'il a compris ce qui outrepasse l'expérience humaine ; son omniscience ne subit pas d'éclipse ; elle brille d'un éclat que rien ne saurait ternir, car la Connaissance du Soi, une fois qu'elle a été réalisée, demeure telle qu'elle est, à tout jamais. Et s'il en va ainsi (6), c'est parce que la Connaissance du connaisseur de la suprême Réalité n'est sujette ni au lever, ni au coucher, comme c'est le cas pour la connaissance de ceux qui se complaisent en de vaines et futiles discussions !

NOTE (89e *çloka*) : Ce *çloka*, en outre, expose la méthode advaitique qui permet de réaliser le Soi : pour l'homme qui n'a

---

(1) l'un après l'autre : c'est-à-dire, en connaissant que l'état de veille se fond en l'état de rêve, et que les deux états de veille et de rêve se fondent, à leur tour, en l'état de sommeil profond.

(2) *turîya :* ce n'est que du point de vue de la relativité que *turîya* est conçu en tant qu'état transcendantal.

(3) en cette vie même : il n'y a donc pas lieu, pour réaliser l'ultime Vérité, d'attendre la mort et d'entrer dans un autre monde.

(4) omniscience : c'est l'*âtman* et l'*âtman* seul, qui « apparaît » en tant qu'états : veille, rêve et sommeil profond ; par conséquent, dès que l'*âtman* est réalisé, tous les objets inclus dans les trois états sont connus du même coup.

(5) *mahâdhî :* le connaisseur de la Vérité est désigné comme possédant l'intellect le plus élevé, car seul l'intellect le plus pénétrant peut « connaître » l'*âtman*.

(6) il en va ainsi : nous constatons, en effet, dans l'expérience usuelle que la connaissance s'élève et disparaît ; ce lever et ce coucher sont dus au fait que nous ignorons la nature véritable du Soi, et puisque le *jñânin* est libéré de l'ignorance, rien ne saurait troubler sa connaissance : elle demeure toujours inaltérée.

90e ÇLOKA :

Voici les quatre objets qu'il faut connaître tout d'abord : les choses à éviter — l'objet à réaliser — les choses à atteindre (par la pratique) — **les pensées** (latentes) **à rendre stériles ;**
de ces quatre objets, excluons l'objet à réaliser — la suprême réalité —, les trois qui restent n'ont qu'une existence imaginaire.

Commentaire par Çamkara

Parfois un doute s'élève : les trois etats de l'expérience humaine ne constitueraient-ils pas l'ultime Réalité, puis-

---

en partage qu'un intellect obtus, l'objet apparaît comme un impénétrable mystère ; celui qui s'exerce déjà à la discrimination considère que l'objet est simplement une idéation ou une modification du mental, mais le *jñânin,* lui, ne perçoit rien d'autre que le mental indifférencié, sans changement et sans second, quel que soit l'objet sur lequel ses regards se portent ; celui-là sait que tout ce qui apparaît en tant qu'idées associées à la relation de sujet à objet ne diffère en rien du mental sans second ou, en d'autres termes, de l'*âtman* lui-même. Les explications qui précèdent prennent à la lumière des trois états une signification plus claire : les objets externes que nous percevons dans l'état de veille se révèlent en tant qu'idéations exactement comme il en va pour le rêve ; et les idées de rêve se révèlent à leur tour en tant que mental pur, sans second et sans changement, puisque, dans le sommeil profond, les idées s'immergent dans le mental ; voilà ce que signifient, d'une part, l'immersion de l'état antécédent — celui de veille — en l'état subséquent — celui de rêve, et, d'autre part, l'immersion des deux états dans le sommeil profond qui inclut ainsi tous les états.

Cette méthode a déjà été décrite dans le IIe *mantra* de l'*upanisad* à propos du mot : *om* — le Verbe sacré : «*a* » qui est le le symbole des expériences de veille, se fond en « *u* » qui est le symbole des expériences de rêve ; puis, « *a* » et « *u* » se fondent en « *m* » qui est le symbole de l'état de sommeil profond. Tous les états s'immergent ainsi en *turîya,* lequel est l'*âtman.*

Du point de vue de l'absolu, le mental indifférencié, exempt de toute relation de sujet à objet, est la suprême Réalité. Le sage qui a acquis cette connaissance devient omniscient ; il voit partout l'*âtman* sans second ; il ne voit rien d'autre que cet *âtman ;* tout ce qui, aux yeux de l'ignorant, apparaît en tant que nom et forme — en tant que dénommant et dénommé — en tant que pensée et objet, le *jñânin* le réalise comme le Soi, comme l'*âtman ;* en réalité, rien d'autre que l'*âtman* n'existe.

qu'ils sont désignés (1) en tant que choses à connaître successivement ? — Pour dissiper un doute de ce genre, disons que les choses à éviter (*heya*) sont les trois états de l'existence empirique : veille, rêve et sommeil profond ; ces états n'existent pas plus en l'*âtman* que le serpent illusoire n'existe dans la corde ; par conséquent, ils devraient être évités.

Le mot « *jñeya* », c'est-à-dire la chose à connaître par excellence, se réfère dans le texte à la connaissance de l'ultime Réalité, laquelle demeure tout à fait étrangère aux quatre théories décrites ci-dessus (2).

Les choses à acquérir sont les vertus qui accompagnent toujours la réalisation spirituelle, savoir : la sagesse (3), l'ingénuité de l'enfant (4) et le silence (5) ; ces vertus sont pratiquées par les sages dès qu'ils ont renoncé au triple désir (6).

Le mot : « *pâkyâni* » dans le texte désigne les impressions latentes (7) qui, en temps opportun, viendront à

---

(1) désignés : cf. *çloka* 88 et 89 du chapitre IV.

(2) ci-dessus : cf. *çloka* 83 du chapitre IV.

(3) sagesse : la sagesse consiste en la capacité intellectuelle qui permet de connaître que le *Brahman* sans second — et Lui seul — est le but des Ecritures védântiques.

(4) ingénuité de l'enfant : c'est-à-dire l'affranchissement de tout sens de l'ego, de l'orgueil, de la vanité, etc...

(5) silence : il s'agit de l'intense concentration sur *Brahman* ; on fuit alors tout vain bavardage.

(6) triple désir : le désir sous les trois formes suivantes : le désir de procréer une descendance — de posséder des richesses — de jouir de la béatitude céleste.

(7) latentes... : un ignorant entretient en lui-même de nombreux vices tels que l'attachement, la haine, l'illusion, etc... qui, dans les ouvrages védântiques, reçoivent le nom de passions (*kâsâya*). — Parmi ces vices — effet des actes et des pensées d'autrefois — quelques-uns portent fruit dès maintenant, et ils se manifestent ainsi dans notre comportement habituel, mais d'autres ne sont encore que de simples tendances, des impressions latentes qui attendent des occasions favorables pour se

maturité, savoir : les souillures telles que l'attachement, l'aversion, l'illusion, etc... : elles portent le nom de passions (*kâsâya*), et obnubilent la véritable nature de l'*âtman*.

En tant que moyens (1) qui mènent à la réalisation de la suprême Réalité, les sages devraient, tout d'abord, se familiariser avec ces quatre objets : ceux qu'il faut éviter — celui qu'il faut réaliser — ceux qu'il faut acquérir et ceux qu'il faut rendre stériles, mais tous ces objets — hormis celui que l'on doit connaître, c'est-à-dire à l'exception du *Brahman* sans second, et de lui seul — l'Essence de l'ultime Réalité — l'unique objet de réalisation —, sont perçus (2) en raison de notre imagination.

A quelles conclusions aboutissent les Connaisseurs de *Brahman* à l'égard de ces trois choses qui, respectivement, doivent être évitées, acquises ou rendues stériles (afin qu'elles ne mûrissent pas) ? Ces trois choses n'existent pas du point de vue de l'ultime Réalité.

91e ÇLOKA :

Tous les dharma (toutes les entités) **sont, par leur nature même, sans origine, et inconditionnées comme l'éther** (âkâça) ;

il n'y a pas en eux la plus légère différence de quelque genre et en quelque temps que ce soit.

---

donner expression ; ces impressions latentes s'appellent *pâkya* ; l'aspirant devrait s'efforcer de les extirper au moyen de la discrimination.

(1) En tant que moyens : le chercheur de la Vérité devrait connaître la nature des trois choses : à éviter, etc... ; au point de vue spirituel, il tirera le plus grand profit d'une telle connaissance.

(2) sont perçus : du point de vue de l'ultime Réalité, seul existe *Brahman ;* la dualité n'est perçue qu'en raison de l'illusion et c'est l'ignorance qui en est la cause ; par conséquent, ce n'est que sur le plan de l'ignorance que nous percevons l'existence de ces trois choses, mais l'aspirant qui a acquis la connaissance est désormais en état de comprendre qu'il n'y a, en vérité, rien à éviter — rien à écarter puisque, seul, *Brahman* existe en tout temps et en tout lieu.

Commentaire par Çaṁkara

Les aspirants qui cherchent à se libérer devraient, du point de vue de l'ultime Réalité, regarder tous les *jîva* comme étant, par leur nature même, sans origine, c'est-à-dire éternels, et, tel l'éther, subtils, exempts de toute flétrissure et pénétrant toute chose.

Le pluriel que le texte utilise à l'égard des *jîva* pourrait suggérer que les *jîva* sont, en réalité, multiples, mais le deuxième vers du même *çloka* a pour but d'écarter (1) une telle hypothèse : il n'y a dans les *jîva*, à quelque degré et en quelque condition que ce soit, pas la moindre multiplicité (2).

92[e] ÇLOKA :

Tous les jîva **sont, par leur nature même, resplendissants depuis leur origine, et, en leur essence, ils sont à jamais immuables.**

Celui qui, ayant acquis cette première notion, s'abstient de chercher plus loin la connaissance, est seul capable de réaliser la plus haute vérité.

Commentaire par Çaṁkara

La cognoscibilité que l'on attribue aux *jîva* est, elle aussi, due à l'illusion qui caractérise toutes les expériences humaines ; elle ne saurait s'appliquer au regard de la suprême Vérité ; voilà l'idée qui est développée dans le présent *çloka* : les *jîva* sont, par leur nature même, res-

---

(1) écarter : le pluriel est employé en considération de la multiplicité des *jîva* qui est perçue du point de vue empirique. Alors même qu'un ignorant perçoit la multiplicité des êtres doués d'un corps, il n'existe, en réalité, rien d'autre que l'*âtman* sans second.

(2) multiplicité : la multiplicité apparente est due à l'obsession d'un temps, d'un espace et d'une relation causale tout imaginaires. Puisque l'*âtman* est à jamais affranchi des trois notions de temps, d'espace et de causalité, aucune idée de multiplicité ne saurait s'appliquer à l'*âtman*.

plendissants depuis leur origine ; autrement dit, tous les *jîva,* tel le soleil qui est lui de la nature même de la lumière éternelle, ne cessent jamais de briller de leur propre éclat ; inutile de se livrer à un effort quelconque pour définir leur nature, puisque la nature même des *jîva* est, depuis leur origine, clairement déterminée (1) ; elle ne saurait prêter à aucune hésitation qui s'exprimerait par des phrases telles que « le *jîva* peut être comme ceci ou comme cela ».

L'aspirant à la libération qui, ainsi que le texte le déclare, n'éprouve plus le besoin de quoi que ce soit d'autre pour rendre cette connaissance évidente à lui-même ou aux autres, de même que le soleil dont la nature est de resplendir éternellement n'a jamais besoin d'une lumière qui émanerait de lui-même ou d'une autre source —, cet aspirant qui s'abstient à jamais (2) de former des idées de dualité en vue d'acquérir sur son propre Soi de nouvelles connaissances —, celui-là devient capable de réaliser l'ultime Vérité.

93e ÇLOKA :

Tous les dharma **ou** jîva **sont, dès leur origine et par leur nature même, toute sérénité, non-nés et absolument libres.**

Ils sont caractérisés par l'identité ; ils ne diffèrent en rien les uns des autres ; par conséquent, les jîva **sont l'**âtman **non-né, à jamais établi dans l'identité et la pureté elles-mêmes.**

Commentaire par Çamkara

Et non plus il n'y a place pour aucun effort en vue de conférer la sérénité à l'*âtman,* puisque tous les *jîva* sont, par leur nature même, à jamais paisibles, non-nés et qu'ils ont la nature de la liberté éternelle.

---

(1) clairement déterminée : tous les *jîva* sont, de leur nature même, à jamais purs, à jamais libres, à jamais resplendissants.

(2) s'abstient à jamais : aucune obligation, aucune règle morale ne saurait jouer à l'égard de l'*âtman* sans second.

En outre, tous les *jîva* participent de la même nature, et ils ne diffèrent en rien les uns des autres. Puisqu'en leur essence, ils sont l'*âtman,* à jamais pur, non-né, établi dans l'identité, tout effort pour accéder à la libération serait dénué de signification, car si, par rapport à une entité qui est éternellement de la même nature, quoi que ce fût pouvait être accompli, un acte de ce genre ne saurait provoquer le moindre changement en cette même entité.

Le *çloka* qui précède a défini la condition qui, seule, permet à l'aspirant d'accéder à la libération, mais cette libération ne doit pas être considérée comme quelque chose d'extérieur ou d'étranger qu'il s'agirait d'accomplir ou d'acquérir ; par sa nature même, le Soi est à jamais libre, à jamais resplendissant ; il n'a, à aucun moment, été recouvert d'un voile. Par conséquent, celui qui a saisi le véritable sens de l'*advaita-vedânta* finit par réaliser qu'il est lui-même pur, libre et resplendissant— et il s'abstient désormais de faire un effort quelconque afin de gagner une nouvelle connaissance.

94e ÇLOKA :

Quiconque se complaît en l'état de séparation, ne pourra jamais réaliser la pureté innée du soi ;

en conséquence, ceux qui se noient dans la notion de séparation et qui soutiennent la séparabilité des jîva, méritent d'être appelés des esprits étroits.

NOTE (94e *çloka*) : On peut rapprocher ce *çloka* d'un passage de la *brhad-âranyakôpanisad* (III/8/10) dont nous donnons ci-dessous la traduction :

« Qu conque, ô *Gârgi,* sans connaître cet Impérissable (*aksara*), fait des oblations, célèbre des sacrifices, et s'adonne à des pénitences en ce monde — fût-ce pendant des milliers d'années, celui-là ne verra jamais son œuvre prendre fin !

« Quiconque, ô *Gârgî,* s'en va de ce monde sans connaître cet Impérissable, est un esprit borné, mais celui, ô *Gârgî,* qui s'en va de ce monde avec la connaissance de cet Impérissable, celui-là est un *brâhmana !* ».

Commentaire par Ça*m*kara

Ceux qui ont réalisé la Vérité en ce qui concerne l'ultime Réalité telle qu'elle a été précédemment décrite, ceux-là seuls sont exempts d'étroitesse ; les autres sont, certes, des esprits bornés ; voilà ce que proclame le présent *çloka :* « ils se noient dans la notion de séparation » — cette expression s'applique à ceux qui adhèrent à la notion de séparation, autrement dit à ceux qui se confinent en la multiplicité des expériences phénoménales. — Et qui sont ces gens-là ? — Ceux qui soutiennent l'existence des objets multiples, autrement dit : les dualistes ; ceux-là sont appelés des esprits bornés puisqu'ils ne réaliseront jamais la pureté naturelle de l'*âtman*, du fait qu'ils s'attachent constamment à l'idée de multiplicité : en d'autres termes, ils prennent pour la réalité la dualité qui consiste en toutes ces expériences imaginées par ignorance ; c'est donc à juste raison qu'on les considère comme des esprits bornés.

95e ÇLOKA :

Ceux-là seuls ont acquis la plus haute sagesse (intelligence) qui demeurent inébranlables en leur conviction à l'égard du Soi —
du Soi non-né et toujours identique à Lui-même — ; mais une telle attitude, le commun des mortels ne saurait la comprendre !

Commentaire par Ça*m*kara

Que cette connaissance de la suprême Réalité ne puisse être l'apanage des esprits bornés — des ignorants (1) —, des gens doués d'un faible intellect, qui restent en marge de la connaissance du *vedânta* (2), voilà ce qu'explique le présent verset. Quelques rares personnes — qu'il s'agisse

---

(1) ignorants : les hommes qui sont dépourvus de discrimination.

(2) *vedânta :* les Ecritures védântiques ont seules le pouvoir de nous éclairer en ce qui concerne la nature réelle du Soi, mais le sens véritable du *vedânta* ne saurait être pleinement saisi qu'à l'aide de la raison supérieure.

même de femmes ou de *çûdra* (1) — qui demeurent inébranlables en leur conviction à l'égard de la nature de l'ultime Réalité laquelle est non-née et indivisible, possèdent, elles seules, la plus haute sagesse ; celles-là connaissent l'essence de la Réalité, mais les autres (2), qui ne disposent que d'un médiocre intellect, ne sauraient comprendre les voies des premières ; autrement dit, elles ne peuvent apprécier à sa valeur la réalisation spirituelle des sages ! — C'est d'ailleurs ce que proclame la *smrti :* « Les dieux (3) eux-mêmes se sentent confondus lorsqu'ils s'efforcent de suivre les vestiges de ces êtres qui ne laissent pas de trace derrière eux — de ces êtres qui réalisent leur identité avec toutes les créatures et qui se préoccupent constamment du bonheur de tous ; ceux-là, en vérité, ne laissent pas (4) plus de trace derrière eux que les oiseaux qui volent dans les airs ! »

---

(1) *çûdra :* autrefois, on interdisait l'étude des *upanisad* (*çruti*) aux femmes et aux *çûdra* (qui constituent la quatrième caste), mais on admettait qu'ils pussent acquérir la connaissance suprême au moyen de la *smrti* (*purâna*) ; ce fut la tradition de l'Inde durant l'époque post-oupanichadique, mais à l'âge des *upanisad,* les femmes n'étaient pas exclues de l'étude des textes sacrés ni de l'accession à la plus haute connaissance; de nombreuses parties — et non les moins inspirées — des *veda* ont été composées par elles.

(2) mais les autres : les gens du commun sont incapables d'apprécier les voies, c'est-à-dire la vie et le comportement des véritables sages, parce que les premiers ne comprennent pas la Vérité à propos de *Brahman* et qu'ils croient en l'interdépendance de *Brahman* et du monde des apparences.

(3) dieux : autrement dit des êtres qui résident sur un plan d'existence supérieur ; ceux-là aussi ressentent une profonde stupéfaction en présence des Connaisseurs de *Brahman* puisqu'ils n'ont eux-mêmes pas dépassé les frontières du domaine de la multiplicité.

(4) ne laissent pas : les sages — puisqu'ils ont réalisé l'*âtman* sans second — ne laissent paraître, en manière d'indication, aucune des caractéristiques supranormales par lesquelles l'homme du commun pourrait remarquer leur grandeur. La vie du sage accompli est parfaitement naturelle, bien que ce sage envisage les choses sous un biais tout différent de celui de la multitude. Nul, si ce n'est l'homme qui a déjà acquis une sagesse comparable, ne saurait comprendre la nature du sage.

96ᵉ ÇLOKA :

Les sages admettent que la Connaissance (ou la Conscience) — **l'Essence des** jîva (lesquels sont non-nés) — **est Elle-même non-née et dépourvue de toute relation** (avec quelque objet que ce soit),

et ils proclament que cette Connaissance est absolument inconditionnée puisqu'Elle n'est en relation avec aucun autre objet (qui, à proprement parler, n'existe pas).

Commentaire par Çamkara

Qu'est-ce qui constitue la Sagesse suprême (c'est-à-dire la Sagesse du connaisseur de l'*âtman* sans second) ? — Voici l'explication : Les sages admettent que la Connaissance qui constitue l'Essence même des *dharma* (ou *jîva*) non-nés, immuables et identiques à l'*âtman*, est, elle aussi, non-née (1) et immuable. Tout se passe ici comme pour la lumière et la chaleur qui font partie intégrante du soleil ; puisque la Connaissance n'est, à aucun moment, en relation avec d'autres objets (2), les sages proclament qu'elle est elle-même non-née, et du fait qu'elle est ainsi sans rapport avec quelque objet que ce soit, elle est — comme l'*âkâça* (l'éther) — appelée « inconditionnée ou absolue ».

97ᵉ ÇLOKA :

Si l'ignorant entretient en lui-même la plus faible notion de diversité à l'égard de l'âtman,

---

(1) non-née : ainsi est réfutée la théorie des réalistes du *nyâya* d'après laquelle la connaissance serait un attribut de l'*âtman* et ne s'élèverait qu'au contact du mental avec un objet extérieur. La *kârikâ* a déjà fait ressortir que l'apparence des objets extérieurs est due à l'illusion, mais la Conscience ne cesse pas d'exister en l'absence de tout objet ; c'est, par exemple, le cas pour le *samâdhi* yoguique et pour le sommeil profond ; par conséquent, la Connaissance a pour nature d'être non-née et inconditionnée. Du point de vue de la Réalité, le *jîva* est identique à la pure Conscience (ou *âtman*), de même que le soleil est identique à sa propre chaleur et à sa propre lumière.

(2) d'autres objets : de tels objets, du point de vue de la Réalité, n'existent pas.

le chemin vers l'Inconditionné lui est barré — inutile de songer à détruire le voile (qui obnubile la véritable nature de l'âtman).

Commentaire par Çamkara

Si certaines personnes pensent par ignorance — ainsi que le prétendent les partisans des théories qui s'élèvent contre nous — qu'une entité (c'est-à-dire le *jîva* ou l'*âtman*) subit le plus léger changement, soit au point de vue objectif, soit au point de vue subjectif, de tels ignorants ne pourront jamais réaliser la nature absolument inconditionnée de l'*âtman* (1); par conséquent (2), ils doivent perdre tout espoir de mettre fin à l'esclavage (par lequel le *jîva* serait retenu prisonnier dans les liens de ce monde) !

98e ÇLOKA :

Tous les dharma (ou jîva) **sont à jamais exempts d'esclavage ; ils sont purs par leur nature même, toujours resplendissants —**

NOTE (97e *çloka*) : Selon l'*advaita-vedânta*, l'ultime Réalité est le Soi immuable et sans second ; la Connaissance ou la Conscience est sans aucun rapport avec des objets extérieurs, puisqu'il n'existe pas d'objets de ce genre. L'opinion de l'adversaire à l'égard de l'existence distincte d'objets ne saurait être soutenue légitimement, puisqu'elle contredit la nature inconditionnée de l'*âtman* — nature qui est admise par toutes les écoles de pensée.

---

(1) *âtman :* si l'on admettait la naissance ou la production d'un objet quelconque, la connaissance devrait nécessairement être reliée à cet objet, et, s'il en allait ainsi, on ne pourrait connaître la naissance de cet objet ; tel étant le cas, la nature absolue et inconditionnée de la Connaissance ne saurait être maintenue.

(2) par conséquent : si l'on prétendait que la connaissance fût produite ou si l'on affirmait que la Connaissance — la Conscience pure ou l'*âtman* — n'est pas, par sa propre nature, non-née, on ne serait plus fondé à parler de libération ou de destruction de l'esclavage, puisqu'on n'aurait plus l'assurance que la libération fût permanente.

et émancipés depuis leur origine — ; néanmoins, les sages parlent des jîva comme si ces derniers étaient capables de connaître (l'ultime Vérité).

Commentaire par Çamkara

Objection : Le *çloka* antérieur a déclaré que la destruction du voile qui obnubile la véritable nature de l'*âtman* (selon les conceptions de l'ignorant) n'est pas possible ; il y a donc là (tacite) admission par le vedântin que la (véritable) nature de l'*âtman* est recouverte d'un voile !

Réponse : Il n'en va pas ainsi (1) ! Les *jîva* (2) ne sont ni recouverts d'un voile, ni assujettis à un esclavage imposé par l'ignorance ; en réalité, ils sont à jamais exempts d'esclavage (qui n'existe aucunement); ils sont, par nature, purs, resplendissants et libres depuis leur origine même, puisque les Ecritures affirment qu'ils ont la nature de la pureté, de la connaissance et de la liberté éternelles. Dans ces conditions, pourquoi les *jîva* sont-ils décrits comme « capables de connaître (l'ultime Réalité) » par des Instructeurs qui ont toute compétence en cette matière de connaissance — autrement dit, qui sont doués de la faculté

---

(1) Il n'en va pas ainsi : on s'imagine que la connaissance permet d'écarter le voile qui obnubile l'*âtman ;* une telle croyance est due à l'ignorance (*avidyâ*).

(2) Les *jîva :* qu'un homme admette la notion de voile ou celle d'impureté, c'en est fait : il est pris au piège — et il devient esclave ! Mais en l'absence d'une telle notion, il est libre, car l'*âtman* n'a pas de voile ; ce n'est que du point de vue causal qu'il est permis de parler de voile ou d'esclavage, etc... Certes, il est très difficile de comprendre correctement une telle conception, puisque, pour la grande majorité des hommes, la causation est un fait, et que, par conséquent, le voile qui recouvre l'*âtman,* ou l'esclavage du *jîva,* est, lui aussi, un fait. Cependant, du point de vue de l'ultime réalité, la causalité n'existe pas et, partant, il n'y a ni voile, ni esclavage, ni ignorance !...

de discrimination ? — Voici la réponse : ce n'est là (1) qu'une figure de langage : pareillement, on dit que le soleil se montre, bien que la nature du soleil soit d'être « toute-lumière » — ou que la colline se dresse, bien que la colline ne puisse se mouvoir !

99e ÇLOKA :

La connaissance du Sage laquelle est « toute-lumière », n'est, en aucun cas, conditionnée par des objets.

Toutes les entités ainsi que la connaissance (puisque les premières ne diffèrent en rien de la seconde) **ne sont, elles non plus, jamais conditionnées par un objet ; tel n'est pas l'avis du** Buddha !

Commentaire par Çamkara

La Connaissance du sage, autrement dit de celui qui a atteint à la Réalité suprême, est toujours sans rapport avec d'autres objets (2) ou *jîva,* car cette connaissance s'applique constamment au « *jîva* » (c'est-à-dire à l'*âtman*) et ne fait qu'un avec lui, de même que le soleil ne fait qu'un avec sa lumière.

Le mot « *tâyin* » (toute-lumière) dans le texte signifie ce qui, tel l'éther (*âkâça*), pénètre toutes les choses ; ce même terme peut signifier aussi, soit ce qui est adorable, soit ce qui est « toute-connaissance ».

---

(1) ce n'est là : on dit que le soleil se lève ou qu'il se montre à tel ou tel moment, bien que le soleil qui ne cesse jamais d'être de la nature de la lumière, ne se lève, ni ne se montre à un moment déterminé ; pareillement, on dit que la colline se dresse, bien qu'à proprement parler la colline soit toujours immobile. Les idées de « se lever » ou de « se montrer », etc... qui sont associées au soleil, etc... ou encore celle de « se dresser » qui est attribuée à la colline, n'affectent pas la véritable nature du soleil ni celle de la colline ; de même, le « pouvoir de connaître » que l'on prête aux *jîva,* lesquels, par nature, sont Connaissance pure, n'affecte en aucune manière les *jîva.*

(2) autres objets : les objets ou *jîva* — si on les considère en tant que distincts de la connaissance de l'*âtman* — n'existent réellement pas.

Toutes les entités (*jîva*) (qui elles-mêmes sont autant d'*âtman*) sont aussi inconditionnées que l'éther — et, par conséquent, elles n'ont jamais de rapport avec quelque autre chose que ce soit. La Connaissance (*jñâna*), qui a été comparée à l'éther au commencement (1) de ce chapitre, n'est pas différente de la Connaissance du sage — laquelle est « toute-lumière »; il s'ensuit que la Connaissance « comparable à l'éther » que possède le sage n'entre jamais en rapport avec quelque autre objet que ce soit. Telle est également l'essence des *dharma* ou de toutes les entités. L'essence de toutes les entités est donc l'essence même de *Brahman*, et cette essence, comme l'éther, est immuable, sans changement, exempte de parties, permanente, une et sans second, inconditionnée, inconnaissable, impensable, au delà de la faim et de la soif. La *çruti* déclare à l'appui de ce qui précède : « La Connaissance du Spectateur ne fait jamais défaut. » Cette Connaissance à l'égard de l'ultime Réalité est homogène, car elle a pour caractéristique l'absence du ternaire : percevant, perçu et perception ; elle diffère donc de celle que le *Buddha* (2) a enseignée. La conception à laquelle est parvenu le *Buddha* (3), en niant l'existence des objets extérieurs et en affirmant l'unique existence des pensées, est considerée comme analogue à la Vérité de l'*âtman* sans second ou, tout au moins, très proche d'elle, mais la connaissance de la non-dualité, laquelle est l'ultime Réalité, ne saurait être acquise que par la discipline védântique.

100e ÇLOKA :

Après avoir réalisé cette condition (c'est-à-dire la Connaissance

---

(1) commencement : cf. *çloka* 1 du chapitre IV.

(2) *Buddha :* il est fait ici allusion aux conceptions de l'idealisme subjectif des bouddhistes.

(3) la conception à laquelle........ le *Buddha :* du point de vue métaphysique, la philosophie bouddhique est, quant à la dialectique, très proche de l'*advaita-vedânta.*

de la suprême Réalité) **qui ne peut être saisie qu'au prix des plus grands efforts —**

qui est profonde, non-née, à jamais immuable, toute-lumière, et exempte de dualité — nous la saluons du mieux que nous pouvons.

Commentaire par Çamkara

Le traité est maintenant terminé, et la salutation qui précède est faite en vue d'exalter la Connaissance de la suprême Réalité.

Il est extrêmement malaisé (1) de la comprendre ; en d'autres termes, l'aspirant éprouve de grandes difficultés à l'appréhender parce qu'elle n'est reliée à aucun des quatre (2) attributs possibles : existence, non-existence, etc... etc...

Elle est profonde, autrement dit il faut plonger en elle comme on plonge dans les abîmes de l'océan, et les gens qui sont dépourvus de discrimination (3) sont incapables d'en sonder le mystère.

En outre, cette Connaissance (*jñâna*) est sans naissance, à jamais identique à elle-même et toute-lumière.

Après avoir réalisé cette Connaissance qui est exempte de dualité — après être devenu (4) un avec Elle — nous La saluons !

Bien que cette Connaissance absolue (5) ne puisse se

---

(1) malaisé : la connaissance de l'*âtman* sans second ne relève pas de la perception directe par l'instrument des organes sensoriels.

(2) quatre... : cf. *çloka* 83 du chapitre IV.

(3) discrimination : cette connaissance de l'*âtman* ne saurait être acquise qu'au moyen de la discrimination ; on nie tout d'abord ce qui est le non-Soi : c'est alors que la connaissance du Soi se révèle.

(4) après être devenu : la connaissance de l'*âtman* permet à l'étudiant de réaliser son identité avec l'*âtman*.

(5) absolue : la salutation ou tout autre acte de vénération ou d'adoration implique la dualité ; elle n'est donc possible que du point de vue de la relativité. Toutefois, le commentateur,

prêter aux comportements (salutations, etc...) du monde relatif, néanmoins, en La considérant du point de vue empirique — nous L'adorons autant qu'il est en notre pouvoir (1).

---

pénétré d'amour et de gratitude — sentiments humains — à l'égard de la Connaissance qui lui a permis de réaliser l'ultime Vérité, La fait, pour ainsi dire, descendre sur le plan relatif, en L'imaginant comme une Personne ou comme un Instructeur — et, alors, il L'adore et il La salue.

(1) pouvoir : aucune salutation n'est plus possible à l'égard de l'*âtman* sans second, puisque le Connaisseur de l'*âtman* ne fait qu'un avec l'*âtman* Lui-même ; la salutation n'est donc faite que du point de vue de la relativité.

FIN

DU 4e CHAPITRE DE LA KÂRIKÂ DE GAU*d*APÂDA

SUR LA MÂ*nd*ÛKYOPANI*S*AD

AVEC LES COMMENTAIRES DE *Çrî Çamkarâcârya*

OM ! ÇÂNTI ! ÇÂNTI ! ÇÂNTI !

SALUTATION FINALE

par *Çrî Çamkarâcârya*

---

1. — Je me prosterne devant ce *Brahman,* Destructeur de toute peur en ceux qui viennent prendre refuge auprès de Lui —

Ce *Brahman* qui — bien que non-né — paraît s'associer à la naissance par son (inscrutable et indescriptible) pouvoir (de connaissance et d'activité) —,

Ce *Brahman* qui — bien qu'éternellement en repos — paraît se mouvoir, et qui, bien que sans second, paraît assumer des formes multiples

Pour ceux dont la vision est encore abusée par la perception d'objets innombrables et de leurs attributs respectifs !

2. — Je me prosterne aux pieds de ce grand Instructeur — le plus adoré parmi les adorables —, Lui qui, par pure compassion

Envers les êtres qui se noient en l'océan de ce monde — océan profond qu'infestent de redoutables requins : les naissances (et les morts) incessamment renouvelées,

A ramené, pour le bénéfice de tous les hommes, ce précieux nectar — que les dieux eux-mêmes ne peuvent atteindre qu'à grand peine —

Des gouffres les plus profonds de l'océan des *veda* en le barattant avec la baguette de sa raison illuminée !

3. — De tout mon être, je rends hommage aux pieds sacrés — ces pieds qui dissipent la peur des naissances et des morts alternées —

De mon grand Instructeur qui, par la lumière de sa raison illuminée, a détruit les épaisses ténèbres de l'illusion dont mon mental était enveloppé —,

Qui a rompu à jamais pour moi le charme qui me faisait interminablement apparaître et disparaître en cet effroyable océan dont chaque vague est une naissance et une mort —

Et qui, enfin, en répandant Sa grâce sur les autres aspirants qui prendront refuge à Ses pieds, les conduira jusqu'à la Connaissance infaillible des Ecritures — jusqu'à l'inaltérable sérénité — jusqu'à l'état de non-différenciation absolue !

om ! çânti ! çânti ! çânti !



GLOSSAIRE

des mots sanscrits utilisés dans le texte

A

a-bhâva : le non-être, la cessation d'existence ; s'oppose à « bhâva », l'existence phénoménale.

abhidhâna : le dénommant, le nom qui désigne un objet.

abhidheya : le dénommé, l'objet désigné.

abhilâpa : l'expression.

abhiniveça : le penchant, l'inclination, la soif de l'existence, les jouissances sensorielles.

abhyâsa : la répétition, l'effort assidu, l'application pratique.

a-cala : immuable.

âcârya : le maître, le précepteur spirituel.

âçrama : *a*) ermitage ; *b*) (ashram) lieu particulier où sous la direction d'un *guru* les disciples se réunissent et vivent une discipline spirituelle ; *c*) nom pour désigner les quatre stades ou « âges » de la vie : *brahma-carya, gṛha-stha, vâna-prastha, samnyâsa.*

âçramin : celui qui se trouve dans l'un des quatre stades de la vie brahmanique.

Açvaghosa : grand poète bouddhiste qui aurait vécu à l'époque du roi Kaniska de la dynastie des Kusâna (Indo-sçythes), soit probablement dans la première partie du second siècle.

a-dharma : le non-*dharma* ; ce qui s'oppose au *dharma*, immoral, le mal.

adhidaiva(m) : aspect supra-sensible de l'univers présidé par les dieux : Indra, Varuna, etc...

adhidaivika : appartenant au macrocosme.

adhikâra : chose essentielle, privilège ; *adhikâra-bheda* est la doctrine d'après laquelle les vérités du *dharma* doivent être mises en pratique selon la *capacité* de chacun

adhisthâna : le substrat.

adhyâropa : surimposition (voir *adhyâsa*).

adhyâsa : fausse identification ; surimposition.

adhyâtma(m) : le microcosme — aspect subjectif individuel.

âdhyâtmika : procédant du mental individuel, de l'intérieur.

âdimant : le microcosme, aspect subjectif individuel.
a-dvaita : le non-dualisme ; système qui nie toute dualité, tel que l'ont exposé *Çrî Gaudapâda* et *Çrî Çamkarâcârya*.
advaita-prakarana : « traité sur la non-dualité », titre du 3e chapitre des *kârikâ*.
advaita-siddhi : titre d'un ouvrage védântique, voir « *bhâmatî* ».
advaita-vedânta : système philosophique non-dualiste du *vedânta*.
advaitin : adepte de l'*advaita*.
âgama : l'Ecriture sacrée.
âgama-prakarana : « traité fondé sur l'Ecriture », titre du 1er chapitre des *kârikâ*.
âgamika : adorateur d'un Dieu personnel conçu comme l'ultime Réalité.
Agni : la divinité du feu.
Agni-hotra : sacrifice rituel en l'honneur d'Agni.
a-grahana : la non-appréhension de la Vérité.
Agra-yâna : autre nom de l'école bouddhique du *Mahâyâna*.
aham-kâra : le sens du moi ; l'ipséité ; facteur d'individuation
âhavanîya : l'un des trois feux de l'*Agni-hotra*, représentant la bouche d'Agni.
aiçvarya : le pouvoir.
Aitareyopanisad : l'une des principales *Upanisad*.
a-ja : non-né.
a-jâta-vâda : la théorie de « non-création », exposée par *Gaudapâda*, qui s'attaque au principe de causalité.
a-jâti : non-né, non-exprimé.
a-jñâna : la nescience : l'antonyme de connaissance.
a-jñânin : l'ignorant.
âkâça : l'espace, l'éther ; le milieu spirituel dans lequel la manifestation se déploie.
âkâça-kalpa : signifie dans ce texte : ressemblant à l'éther.
a-kâmatva : absence de toute appétition pour l'état de Réalisation puisque tout est accompli.
aksara : impérissable.
a-laksana : ininférable.
alâta-çânti : extinction du tison ardent.
alâta-çânti-prakarana : « Extinction du tison ardent », titre du 4e chapitre des *kârikâ*.
a-mâtra : l'infini ; ce qui est incommensurable.
an-âdi : sans origine.
ânanda : la félicité absolue ; une des trois caractéristiques de Brahman.

ânanda-bhuj : l'état de celui qui savoure la félicité du sommeil profond.
Anandagiri : célèbre philosophe hindou qui a composé une glose sur les commentaires de *Çamkara*.
ânandamaya : « constitué de félicité »; identifié avec la félicité (du sommeil profond).
ânandamaya-koça : la gaine de félicité ; l'une des cinq enveloppes qui constituent l'individualité humaine.
ananta-mâtra : dont la mesure où la grandeur est illimitée et qui, de plus, possède la paix éternelle au delà de la dualité. Le Verbe silencieux.
anattâ : la doctrine de l'impermanence professée par le Bouddha ; terme pâli qui équivaut au terme sanskrit *anâtman ;* le sujet et les objets du monde empirique n'ont pas d'élément permanent.
animan : ce terme désigne la faculté de devenir à volonté aussi petit qu'un atome.
a-nirvacanîya : indescriptible.
anna : la nourriture.
annamaya-koça : la gaine constituée de nourriture : le corps grossier ; l'une des cinq enveloppes qui constituent l'individualité humaine.
anna-rasamaya-koça : la gaine physique, le corps grossier.
antah-karana : l'organe interne qui comprend : la *buddhi*, l'*aham-kâra*, le *manas* et le *citta*.
antah-prajñâ : la conscience subjective.
antar-yâmin : l'Ordonnateur interne, le Législateur qui réside en chaque créature.
anubandha : ce terme désigne les quatre éléments essentiels d'un traité.
anvâhârya : l'un des trois feux de l'Agni-hotra.
anyathâ-grahana : l'appréhension erronée de la Vérité.
apâna : le *prâna* qui a pour fonction de régler l'expiration.
apañcî-krta : non-composé des cinq éléments grossiers ; se rapporte à l'aspect subtil du macrocosme et du microcosme.
a-parâ : connaissance inférieure.
apara-brahman : le *Brahman* non-suprême, c'est-à-dire le *Brahman* considéré comme Cause première.
a-paroksa : direct, présent, immédiat.
aparoksa-jñâna : appréhension directe de la Vérité, Connaissance intuitive, ou supra-sensorielle.
apavâda : voie de l'élimination des surimpositions.

apîteh : se dit d'une chose qui ne fait plus qu'un avec une autre (dans le texte).

âpta-kâma : la satisfaction que trouve en elle-même l'ultime Réalité.

âpta-kâmatva : l'appétition qui trouve sa satisfaction en elle-même et par elle-même dans l'état d'Illumination.

a-pûrvatâ : : l'originalité, c'est le 3e des 6 canons de l'interprétation correcte.

Arjuna : le héros de la *Bhagavad-Gîtâ*, disciple de *Çrî Krsna*.

âropita : la surimposition.

artha-kriyâ-kârya-vâdin : (*artha-kriyâ :* fins pratiques) les tenants d'une doctrine philosophique professant que la preuve de la réalité d'une chose réside dans son efficacité.

artha-vâda : le panégyrique : 5e canon de l'interprétation correcte.

Asanga : philosophe bouddhiste qui vécut au IIIe siècle.

asat : le non-être, l'irréel, s'oppose à l'être absolu, à la réalité ontologique « *sat* ».

asmitâ : le sentiment du moi, l'ipséité.

a-sparça : absence de contact.

asparça-yoga : le *yoga* de l'absence de contact ; le *yoga* non-conditionné ; la méthode de non-causalité enseignée par *Gaudapâda*.

asura : titan de la mythologie hindoue.

atharvan : (*Atharva-veda*) l'un des quatre *Veda* ; voir *Rg-veda, Yajur-veda* et *Sâma-veda*.

âtharvana : *Atharva-veda*.

atigambhira : très profond.

âtma-kâmatva : état d'appétition tourné vers l'intérieur.

âtman : le Soi. Si l'on confère au terme *âtman* un sens universel, le Soi est l'équivalent de *Brahman*.

âtmana âkâçah sambhûtah : c'est de l'*âtman* que procède l'espace.

âtma-turîya : : le Silence du quatrième état.

a-u-m : voir *om*.

âvarana : l'obnubilation.

avatâra : la descente du Divin, l'Incarnation divine.

a-vidyâ : l'ignorance ; s'oppose à la connaissance : *vidyâ*.

avivâdo 'viniruddhaç ca : exempt de contradiction.

a-vyâkrta : l'Indifférencié ; le non-manifesté.

a-vyaya : ce qui n'est assujetti à aucun changement.

B

Bâdarâyana : (*Vyâsa*) d'après la tradition fondateur du *Vedânta* et auteur des *brahma* (ou : *vedânta*) *sûtra* ; souvent identifié à *Vyâsa*.

Badarikâçrama : nom d'un des quatre monastères fondés par *Çamkara*, situé à Badari, dans l'Himalaya.

bâhula : plénitude. Dans ce texte, se rapporte par analogie au thorax d'Agni.

Bangalore : ville du sud de l'Inde située dans l'Etat de Mysore.

Bhagavad-Gîtâ : poème philosophique et religieux qui fait partie de la *smrti* (tradition humaine).

bhakta : le dévot, l'aspirant qui suit le chemin de la dévotion.

Bhâmatî : titre d'un ouvrage de philosophie védântique qui fait autorité, composé au IXe siècle par *Vâcaspatimiçra*.

Bhândârkar : philosophe hindou contemporain.

bhâva : ce mot a différents sens :
— l'existence phénoménale, le devenir, l'être dans la manifestation ;
— l'attitude adoptée à l'égard de l'idéal spirituel ;
— la suprême expérience religieuse.

bheda : différenciation, en *sâmkhya*. Dans le présent texte, *bheda* a le sens de *kârya* : effet.

bhûh, *bhuvah* *svah* : triple invocation prononcée au cours des rites védiques se rapportant aux trois mondes : céleste, intermédiaire, terrestre.

bhûman : l'Illimité, par opposition au fini, *alpa*.

bhûta : un des cinq éléments subtils qui résultent du brassage des *tanmâtra*.

bhûta-darçana : « la véritable nature des choses ».

bhuvah : voir *bhûh*.

bîja : semence, germe, cause première.

bîja-nidrâ-yuta : associé au sommeil sous forme de cause.

bîjâtman : le Soi causal.

bodha : le fait d'être éveillé, la connaissance intuitive.

Brahmâ : l'un des trois dieux de la trinité hindoue ; l'aspect créateur du divin.

brahma-carya : la continence, le premier *âçrama* de la vie hindoue ; le stade de l'étudiant.

brahma-jñâna : la connaissance de *Brahman*, de l'Absolu ; la plus haute sagesse, celle qui détruit toutes les illusions. La réalisation de l'Absolu.

brâhmana : *a*) la caste sacerdotale ; *b*) état de celui qui est établi en *Brahman*.

Brahman : l'Absolu, l'Inconditionné, la Totalité.

Brahma-sûtra : (ou *Vedânta-sûtra*), aphorismes attribués à Vyâsa ; texte de base du *Vedânta*.

brahma-vidyâ : la connaissance sacrée.

brhadâranya-kopanisad : une des plus antiques et des plus importantes *Upanishad*.

Buddha : le *Buddha Çâkyamuni* (v[e] siècle avant J.-C.) skr. *buddha* : l'éveillé, qui a atteint l'Illumination suprême.

buddha : l'éveillé, qui a atteint l'illumination suprême.

buddhi : l'intellect supérieur — la raison ; la partie la plus subtile et la plus pure de l'organe interne qui, constituant dans l'individualité humaine un plan de réfraction, capte un reflet de la lumière de l'*âtman* ou de la pure Conscience.

buddhîndriya : les cinq organes de perception : l'ouïe, le toucher, la vue, le goût et l'odorat.

buddhi-vrtti : modification mentale.

C

ca : « et » (conjonction).

cala : ce qui change.

Câmundâ : un des noms de la Mère Divine.

candâla : l'une des basses castes de la société hindoue.

cârvâka : disciple de *Cârvâka*, philosophe athéiste et matérialiste.

ceta : le sujet qui perçoit.

ceto-mukha : ce terme s'applique dans le texte au sommeil profond.

citta : l'une des quatre parties de l'organe interne; le *citta* est le réceptable de tous les souvenirs et de toutes les tendances.

citta-spandana : modification du mental.

Ch

Chândogyopanisad: l'une des principales *Upanisad*.

Ç

çaiva : adorateurs de Çiva.

çâkhâ-candra- système de repérage où l'on se sert d'une

nyâya : branche proche pour appréhender la lune lointaine.

Çamkara : *çrî Çamkarâcârya* : grand philosophe hindou ; a exposé l'*advaita-vedânta* ; il a commenté les *brahma-sûtra* ainsi que les principales *Upanisad* et la *Bhagavad-gîtâ ;* on lui attribue plusieurs ouvrages philosophiques tels que le *Vivekacûdâmani.*

çânti : la paix de l'esprit, la sérénité.

çâstra : enseignement et traité didactique relatif à à telle branche (*artha-çâstra, karma-çâstra, dharma-çâstra* etc...). En général un *çâstra* est composé d'un texte de base et de commentaires.

Çiva : le Divin sous l'aspect destructif dans la trinité hindoue ; le Grand Ascète que l'on approche surtout par *jñâna-yoga.*

çloka : verset.

çrâddha : rites accomplis en vue de rendre propices les ancêtres.

çraddhâ : la foi (éclairée), l'adhésion du disciple à la vérité que lui enseigne son *guru.*

çrî : titre honorifique qui précède le nom d'un personnage.

Çringeri : lieu situé dans l'Inde du sud, siège d'un des quatre grands monastères fondés par *Çamkara.*

çruti : les Ecritures révélées ; s'oppose à *smrti* ; les Ecritures qui proviennent de la tradition humaine. Les *Veda* et les *Upanisad* constituent la *çruti.*

çûdra : la dernière des quatre castes de la société hindoue.

çûnya : la Vacuité.

çûnya-vâda : la doctrine de la Vacuité.

D

Daksa : une personnalité mythique des *Purâna.*

deçita : révélé.

deva : (*devatâ*) la divinité ; adj. : resplendissant.

devasyaisa svabhâvah : « la nature véritable de l'Etre resplendissant ».

devatâ : divinité.

dharma : tout ce qui relie l'individu à la vie sociale, morale et spirituelle.

dhîra : le héros.

djain : (ou djaïna) disciple et fidèle de Jina Mahâvîra, contemporain du Buddha.
dravya : la substance.
Drg-drçya-viveka : la « discrimination entre le spectateur et le spectacle », titre d'un ouvrage de philosophie védântique.
drstânta : l'illustration.
duhkha : la souffrance, corrélatif de *sukha*, plaisir, bonheur.
durdarça : « très difficile à saisir ».
dvandva : le couple d'opposition : lumière et ténèbre, douleur et joie par exemple.
dvaya-kâla : deux points de durée.
dvesa : la répulsion, s'oppose à *râga* (l'attraction).
dvipadâm vara : « le plus éminent des hommes », s'applique dans le texte à *Nârâyana*.
Dvivedi Manilal Nârâyana : auteur de la première traduction en anglais de la *Mândûkyopanisad*.
dyu-loka : le séjour céleste, le monde supérieur, l'aspect causal.

E

ekî-bhûta : état d'indiscrimination où tout est un.
eva : justement, précisément.

G

gaganopama : semblable au (vide du) ciel.
gârhapatya : l'un des feux de l'Agni-hotra, culte rituel à Agni, dieu du feu.
Gârgî : personnage féminin de la *Brhadâranyakopanisad*, disciple de *Yâjñavalkya*.
Gaudapâda : philosophe qui a été le *guru* du *guru* de *Çamkara* ; a commenté la *Mândukyopanisad* ; dans cette *kârikâ* se trouve en germe la théorie de non-création (*ajâtavâda*)
ghata : la cruche.
ghatâkâça : l'éther enclos dans une cruche.
Gitâ : voir *Bhagavad-Gîtâ*.
Govinda-(pâda) : nom du *guru* de *Çamkara*, lui-même disciple de *Gaudapâda*.
grhastha : le chef de famille ; deuxième *âçrama* de la vie hindoue.
guna : la qualité, la caractèristique : les trois *guna* *sattva*, *rajas* et *tamas* caractérisent la *prakrti* primordiale.

Gupta, S. N. Das : historien de la philosophie hindoue.
guru : l'instructeur spirituel.

H

Harih om : invocation unissant l'aspect personnel et l'aspect impersonnel du divin : *Harih* est l'un des noms de Visnu, et *om* est le symbole de la Totalité.
hetu : le moyen terme.
heya : qui est à éviter ; à rejeter.
hiranya-garbha : le germe d'or ; on désigne par ce terme l'aspect subtil de l'univers ; *hiranya-garbha* a comme contre partie dans l'ordre individuel *taijasa*, l'aspect subtil du *jîva*.
hita : le bien.

I

icchâ : la volonté en puissance, le désir.
îçâna : l'état de Connaissance de *turiyâtman*.
Içopanisad : une des plus importantes *Upanisad*.
îçvara : *Brahman* associé à la causalité : le Seigneur de *mâyâ ;* l'aspect du Dieu créateur. Au point de vue cosmique, *îçvara* a, dans l'ordre individuel, une contrepartie en *prâjña* : le *jîva* réduit à l'état séminal ; *îçvara* exprime toutes les possibilités de l'être.
idam : ceci.
ihaiva : même ici (en ce monde).
indha : divinité qui préside aux fonctions de l'œil droit.
Indra : le dieu de la pluie ; une des divinités de la région intermédiaire.
indriya : la modification mentale qui s'associe à l'organe sensoriel lui-même.
Iyer K. A. Krishnaswami : philosophe hindou contemporain.
Iyer V. Subrahmanya : philosophe hindou contemporain.

J

jada : l'objet inanimé.
jâgarita-sthâna : l'état de veille.
jâgrat : l'état de veille ; *jâgrat* (état de veille), *svap-*

na (état de rêve) et *susupti* (état de sommeil profond) constituent les trois actes de la vie humaine et correspondent aux trois phases : grossière, subtile et causale de la manifestation ; au delà, c'est *turîya*, le quatrième. l'état transcendant.

jaina : voir djain.

janman : notion de l'évolution d'une cause antécédente en un effet subséquent.

jâti : genre ou espèce.

jîva : l'être vivant.

jñâna : la connaissance.

jñâna-caksus : l'œil de la sagesse.

jñâna-kânda : section de la connaissance (de la Révélation).

jñâna-yoga : la voie de la connaissance : méthode spirituelle qui conduit à la libération et à la réalisation du Soi.

jñânin : le *yogin* qui suit la voie du *jñâna*.

jñeya : le connu, l'objet de connaissance.

jneyâbhinna : ce terme signifie dans ce texte que la connaissance n'est pas distincte de l'*âtman*, en tant que *jîva*, lequel est l'objet de connaissance.

jyotis-stoma : louange à la lumière, nom d'un Sacrifice védique.

K

kâla : le temps, le dynamisme interne.

kalâ : la succession dans le temps.

kalpanâ : l'idéation.

kâma : le désir.

Kanâda : le fondateur de l'école atomiste dite *vaiçesika*.

Kapila : le fondateur de l'école *sâmkhya* ; il a vécu au VIe siècle avant J.-C.

kârana : la cause, le principe causal.

kàraka : une coupe.

kârana-brahman : *Brahman* considéré comme Cause première.

kârikâ : versets mnémotechniques, explications condensées en vers d'un enseignement (philosophique, rituel etc...).

karma-kânda : section des œuvres (de la Révélation).

karman : ce mot a différents sens :
— le sacrifice ;
— l'action ;
— l'enchaînement causal qui nous fait re-

cueillir au cours de vies successives le résultat de ce que nous avons fait et pensé.

karmendriya : organes d'action. On distingue cinq organes d'action : ceux de locomotion, d'appréhension, d'expression, d'excrétion et de génération.

kârsâpana : monnaie ancienne de forme carrée.
kârya : l'effet, s'oppose à *kârana* : la cause.
kârya-brahman : l'univers phénoménal.
kasâya : la passion qui obnubile l'*âtman*.
Kathopanisad : l'une des principales *Upanisad*.
Kena (*upanisad*) : l'une des principales *Upanisad*.
kha : la vacuité de l'espace.
kleça : la douleur, la souffrance.
koça : la gaine, l'enveloppe. D'après le *vedânta*, l'individualité humaine est composée de cinq gaînes : *annamayakoça, prânamayakoça, manomayakoça, vijñânamayakoça* et *ânandamayakoça* qui vont, selon un ordre de subtilité croissant, jusqu'à l'enveloppe de félicité.
krpana : un esprit borné.
Krsna : une des grandes Incarnations divines.
ksanika-vijñâna-vâdin : (*ksanika* : instantanéité) école bouddhique de l'idéalisme subjectif.
ksatriya : l'une des castes — la caste des rois et guerriers — de la société hindoue.
ksetra : le champ.
ksetra-jña : le connaisseur du champ.

L

Lankâvatâra-sûtra : texte bouddhique attribué à Bodhidharma.
laya : (ou *pralaya*) phase de reploiement qui succède à celle de déploiement ; la dissolution cosmique d'après les Purâna.
linga : canon de l'interprétation correcte d'un texte.
loka : le lieu.

M

madhu : le miel.
madhu-brâhmana : chapitre de la *Brhadâranyakopanisad* qui traite de la connaissance de *Brahman*.
mâdhyamika- école de philosophie bouddhique qui abou-

vâda	:	tit à l'idéalisme subjectif pur, et pratiquement au nihilisme.
mahâ-dhî	:	suprêmement intelligent.
mahâkâça	:	l'espace extérieur qui s'oppose à l'espace mental : *cittâkâça*.
mahâ-râja	:	le grand roi.
mahat	:	le premier né d'après la théorie *sâmkhya* : l'Intelligence cosmique.
Mahâ-yâna	:	Grand Véhicule, nom d'une importante école bouddhique.
manah-spandana	:	projection, mouvement du mental.
manas	:	le mental ; l'une des quatre parties de l'organe interne : *antah-karana*.
mândûkya-çruti	:	enseignement révélé par la *Mândûkyopanisad*.
Mândûkyopanisad	:	*upanisad* de (l'école des *mândûka*) appartenant à l'*Atharvaveda*.
manomaya-koça	:	la gaîne mentale : l'une des cinq enveloppes qui constituent l'individualité humaine.
mantra	:	la formule ou le mot sacré ; chaque verset de l'*Upanisad* est un *mantra*.
Manu-smrti	:	tradition issue du législateur Manu, nom d'un texte célèbre.
mâtrâ	:	mesure.
mâyâ	:	ce terme désigne la manifestation telle qu'elle nous apparaît ; c'est *Brahman* en mouvement ; l'Etre et le Devenir s'entrecroisent dans l'existence empirique.
mâyâbhih	:	au moyen de la connaissance sensorielle (*mâyâ*).
mâyâmaya	:	ignorant.
mâyâ-vâdin	:	partisan de la théorie de l'irréalité du monde phénoménal enseigné par *Çamkara*. Théorie des surimpositions ; synonyme de *vivarta-vâda*.
mâyâvin	:	qui dispose de pouvoirs magiques. Un magicien.
mîmâmsâ	:	l'un des six grands systèmes de philosophie hindoue.
miti	:	connaissance directe.
moksa	:	la libération ; la délivrance considérée comme le but de l'existence humaine.
mukhya-prâna	:	l'énergie vitale.
mukta	:	le libéré.
Muktikopanisad	:	une des *Upanisad*.
mukti	:	l'état de libération.
Mundaka (upanisad)	:	une des principales *Upanisad*
mûrchana	:	la syncope.

N

Nâgârjuna : grand philosophe bouddhiste, un des représentants les plus éminents du *mâdhyamika* (voir ce terme).

naiyâyika : partisans du *Nyâya* (système de logique hindoue).

Nârâyana : l'un des noms de *Visnu* conçu comme le Seigneur de l'univers.

nidrâ : torpeur qui s'étend sur les trois états ; *nidrâ* est, en quelque sorte l'équivalent de l'ignorance connaturelle au *jîva*, tant que ce dernier n'a pas réalisée l'ultime Vérité. *nidrâ* pourrait être traduit par la « non-appréhension du réel ».

nigamana : la conclusion ou réitération d'une proposition.

nigraha : la discipline.

nimitta-kârana : la cause instrumentale.

nirguna-brahman : *l'Absolu*, le *Brahman* non qualifié.

nirvâna : l'extinction du monde extérieur ; ce terme qui appartient au langage philosophique des bouddhistes se réfère vraisemblablement à l'expérience métaphysique que le *védânta* désigne sous le nom de *nirvikalpa-samâdhi*.

nirvikalpa-samâdhi : le *samâdhi* d'où toute différenciation est exclue ; c'est le genre de concentration le plus profond, car, ici, toute notion de dualité s'abolit.

niyati : l'ordre établi.

nyâya : « méthode, règle ». L'un des six *darçana* orthodoxes de la philosophie hindoue ; celui de la logique, traitant surtout de la connaissance. Texte de base : les *Nyâya-sûtra*.

O

om (*a-u-m*) : *om* ou *omkâra*, syllabe mystique considérée comme le symbole de la Totalité : le Verbe sacré.

P

pâçupata : les tenants d'une école philosophique proche du *Sâmkhya*.

pâda : le pied, la division, le chapitre.

padârtha : « catégorie », se dit notamment de l'ignorance cosmique conçue selon les *naiyâyika* comme une catégorie indépendante.

pâkya (plur. *pâkyâni*) : les impressions latentes qui n'attendent qu'une occasion favorable pour s'exprimer.

pañcî-krta : composé des cinq éléments grossiers.

para : suprême.

para-brahman : le *Brahman* suprême absolument inconditionné.

parama-hamsa-samnyâsin : moine de l'ordre le plus élevé, Connaisseur de la Vérité suprême.

paramânanda : la Félicité suprême.

paramârtha : la Réalité inconditionnelle, le Réel ontologique.

pâramârthika : adjectif qualifiant la Réalité ontologique.

paramâtman : l'*âtman* universel, le Soi suprême.

parinâma-vâda : la théorie de l'évolution.

Patañjali : le plus grand des psychologues de l'Inde ancienne, a composé les aphorismes (*yoga-sûtra*), il vivait au IIe ou IIIe siècle avant J.-C.

paurânika : ceux qui ont foi dans les mythes des *Purâna*.

phala : le fruit, le résultat.

prabhu : dans le texte, ce mot désigne *îçvara* identifié à l'*âtman*.

pracâra : le comportement, l'activité.

pracchanna-bauddha : « un bouddhiste déguisé », certains dualistes appliquent cette épithète à *Çamkara*.

Praçnopanisad : (ou *praçna-upanisad*) l'une des principales *Upanisad*.

pradhâna : ce terme a le même sens que *prakrti* ; c'est le support ou la cause de l'univers, la nature comme principe et fondement.

prajñâ : la conscience ; dans le langage philosophique, *prâjña* désigne la condition indifférenciée de sommeil profond.

prajñâna-ghana : « une masse homogène de conscience », s'applique au sommeil profond.

prajñapti : la connaissance subjective

prakarana : le traité succinct, le précis.

prakrti : la nature primordiale ; s'oppose à *purusa*, l'Esprit, dans la philosophie *sâmkhya*.

prakriyâ : méthode philosophique qui s'efforce de découvrir la signification de l'ensemble de l'expérience humaine.

pralaya : la dissolution cosmique qui a lieu à la fin de chaque cycle.
pramâna : le moyen qui permet de parvenir à la connaissance.
prâna : le souffle vital, l'énergie primordiale.
prânamaya-koça : la gaîne d'énergie.
prapañca : le monde phénoménal.
prathamatah : « en premier lieu ».
prâtibhâsika : adjectif signifiant « illusoire », qualifie l'expérience du rêve, l'hallucination onirique.
pratijñâ : la proposition à établir.
pratimâ : image symbolique.
pratyag-âtman : le Soi intérieur.
pratyaksa : la perception directe.
prayatna : l'effort.
prayojana : « l'utilité pratique » le 4e élément d'un traité.
prthagvartmâtman : le souffle vital.
Purâna : recueil mythologique.
purusa : le principe spirituel qui réside en chaque individu ; d'après le *sâmkhya* s'oppose à la *prakrti*.
pûrva-paksa : l'adversité.
pûrva-paksin : l'adversaire.

R

Radhakrishnan : professeur et historien contemporain de la philosophie hindoue.
râga : l'attraction.
rajas : l'un des trois *guna* de la *prakrti* primordiale; le dynamisme passionnel.
Râma : la septième Incarnation de *Visnu ;* héros principal du *Râmâyana* (poème épique).
Ramakrichna : fondateur d'un grand mouvement spirituel dans l'Inde moderne.
rasa : la saveur, la sève.
rayi : richesse.
R*g-veda* : le premier et le plus ancien des quatre *Veda.*
rûpa : la forme ; « *nâma-rûpa* » : ces deux mots caractérisent l'existence empirique.

S

sâdhaka : l'aspirant qui se livre à l'effort spirituel.
sâdhana : l'ascèse, l'effort spirituel auquel se livre le candidat qui désire procéder en lui à la purification.

sâdhana-catustaya : discipline philosophique. Cette discipline s'applique aux aspirants possédant déjà les 4 qualifications requises.
saguna-brahman : le *Brahman* causal, le Seigneur de *mâyâ*, l'équivalent d'*içvara*.
sâksin : le Témoin qui, en tant que pure Conscience, réside en chaque individualité.
samâdhi : la concentration, l'absorption. On distingue deux genres de *samâdhi : savikalpa-samâdhi* où subsiste encore le sentiment de dualité et *nirvikalpa-samâdhi* où disparaît toute notion de sujet et d'objet.
sâman (*Sâma-veda*) : le deuxième *Veda*.
samâna : une des fonctions de l'énergie vitale ou *prâna :* l'assimilation.
sâmânya : ce qui a un caractère général.
samatva : l'égalité.
samavâya : inséparable, (relation) inhérente.
sambandha : la relation.
sambhûti : celui qui possède tous les pouvoirs.
sambuddha : celui qui a réalisé.
samkalpa : l'imagination.
Sâmkhya : l'un des six grands systèmes de philosophie hindoue.
samnyâsa : la vie monastique; le quatrième des *âçrama*.
samnyâsin : le moine qui a renoncé à tout et qui se trouve au quatrième *âçrama* de la vie hindoue.
samsâra : ce mot a deux significations : le monde de la transmigration et l'univers des apparences ; dans les deux cas, il désigne le flux mouvant des phénomènes.
samsiddhi . état de complet achèvement.
samskâra : les tendances innées ; l'ensemble des conditions et des propensions qui déterminent le *karma* de chaque individualité.
samvrti : illusoire : sous l'influence de l'ignorance.
saptânga : composé de sept membres.
sat : l'Existence absolue, inconditionnée, l'Etre pur.
sattva : l'équilibre, la pureté; un des trois *guna* de *prakrti*.
Satyakâma . nom d'un docteur dans les *Upanishad*.
smrti : la tradition humaine ; s'oppose à *çruti*. la Révélation divine.
srsti-cintakah : (*srsti :* création) ; qui spécule sur le processus de la création.

sthiti : le maintien, la conservation; la manifestation à trois phases : création, conservation et destruction de l'univers.
sukha : plaisir, bonheur.
sûksma : (l'aspect) subtil.
supta : l'endormi, c'est-à-dire celui qui est plongé dans l'ignorance.
susupta-sthâna : le sommeil profond.
susupti : l'état de sommeil profond.
sutejas : doué de lumière. Dans ce texte se rapporte analogiquement à la tête d'Agni.
sûtra : aphorisme.
sûtrâtman : ce terme est pratiquement l'équivalent d'*hiranya-garbha,* l'aspect subtil universel. Le mental cosmique relie les différentes individualités. Le mot *sûtrâtman* désigne, en particulier, l'ensemble des énergies particularisées.
svabhâva : la nature véritable de chacun.
svadhâ : dans le texte, ce mot se réfère aux rites accomplis pour le bien-être des ancêtres ; exclamation qui accompagne les offrandes.
*sva*h . troisième invocation rituelle au cours du sacrifice, voir *bhû*h.
svâmin . le Maître spirituel, celui qui possède sur lui-même un empire absolu.
svapna · l'état de rêve (voir *jâgrat* et *susupti*).
svapna-mâyâ-rûpa : semblable au rêve et à l'illusion.
svapna-sthâna : état de rêve.

T

taijasa . le lumineux, l'aspect subtil individuel ; le terme correspondant, pour l'aspect subtil universel, est *hiranya-garbha.*
Taittîriyopanisad : l'une des principales *Upanisad.*
talavakâra : *talavakâra-Brâhmana* ; partie du *Sâma-veda,* dont la *Kena-up.* est le 9e chapitre.
tamas : l'un des trois *guna* de la *prakrti* primordiale, l'inertie.
tan-mâtra : la substance invisible, la subtile essence ; les *tan-mâtra* deviennent perceptibles à la suite d'un brassage et forment alors les objets grossiers.
tapas : l'austérité.
tattva : les catégories.
tattva : la Vérité.

tikâ : glose consacrée à des commentaires.
turîya : le quatrième (état).
turiyâtman : l'*âtman* dans le quatrième (état).

U

udâna : l'une des cinq fonctions de l'énergie vitale ; l'expression.
udgâtr : prêtre du *Sâma-veda*.
udgîtha : l'acte sacrificiel.
upâdhi : conditionnement adventice.
upakrama : le commencement; 1er élément d'un traité.
upanaya : la relation (entre deux termes).
Upanisad : textes religieux et philosophiques rattachés aux *Brâhmana* des *Veda* ; avec les *Brahma-sûtra* elles constituent la doctrine vedântique.
upapatti : la démonstration, 6e canon d'un traité.
upasamhâra : la conclusion, 2e canon d'un traité.
upâsana : exercice de concentration mentale.
upâsanâçrita : ce mot désigne l'aspirant qui pratique des exercices de dévotion.

V

vâc : la parole.
Vaiçesika : un des six grands systèmes de la philosophie hindoue.
vaiçvânara : ce terme désigne le *jîva* à l'état de veille. Le terme correspondant à l'échelle cosmique est : *virâj*.
vaiçvânarâtman : l'homme universel.
vaiçya : nom de la troisième caste de la société hindoue, celle des agriculteurs, les commerçants et les artisans.
vaitathya-prakarana : « du caractère illusoire de l'expérience », titre du 2e chapitre des *kârikâ*.
vâna-prastha : l'anachorète qui se retire dans un lieu isolé pour mener une vie contemplative (troisième *âçrama* de la vie humaine.)
varna : couleur (classes d'hommes différenciés primitivement par la couleur) ; caste. Il y a quatre castes dans la société hindoue : les *brâhmana*, classe sacerdotale ; les *ksatriya*, les guerriers ; les *vaiçya*, agri- agriculteurs et artisans ; les *çûdra*, les serviteurs.

vâsanâ : les imprégnations ; les souvenirs emmagasinés dans le mental.
vastu-vâdin : celui qui emploie l'une des méthodes objectives pour étudier les trois états empiriques.
Vasubandhu : grand philosophe bouddhique, il vécut au ve siècle.
Veda : les *Veda* sont les Ecritures sacrées ; il y a quatre *Veda :* le *Rg-veda,* le *Yajur-veda,* le *Sâma-veda* et l'*Atharva-veda.*
Vedânta : la fin des *Veda :* les traités de la forêt mettent à la portée de l'aspirant la réalisation spirituelle du *guru ; Veda* et *Vedânta* forment la *çruti.*
Vedânta-sûtra : ou *Brahma-sûtra,* codification attribuée à Vyâsa des principaux passages des *Veda.*
Vedânta-sâra : Manuel de philosophie vedântique.
vibhu : l'Existence qui pénètre tous les êtres et toutes les choses.
vicâra : l'enquête, l'investigation spirituelle.
Visnu : l'un des dieux de la trinité hindoue ; *Visnu* représente l'aspect conservateur du divin.
viçesa : la caractéristique.
viçaya : un objet.
viçesya : fond objectif que nous n'appréhendons jamais dans sa pure essence (*sat*).
viçva : universel ; même signification que *vaiçvânara.*
viçva-rûpa : même signification que *hiranya-garbha.*
vidyâ : la Connaissance sacrée.
vijñâna : la connaissance du sage qui a réalisé le divin ; la raison supérieure, l'intuition.
vijñâna-koça : la gaine de l'intellect, voir « *koça* ».
vijñâna-vâda : théorie de la discrimination, idéalisme absolu enseigné par l'école bouddhique des *yogâcâra.*
vikalpa : la volition.
vikaroti : créer ou imaginer.
viksepa-çakti : le pouvoir de projection de *mâyâ* ou de la *çakti* de *Çiva,* c'est la force créatrice qui s'exerce dans la manifestation.
vinâça : la destruction.
virâd-âtman : la totalité des corps grossiers.
virâj : l'ensemble des êtres vivants, même signification que *virâd-âtman.* A l'échelle cosmique ce terme correspond à *vaiçvânara.*
visaya : la matière, le sujet; deuxième élément d'un traité.

vivarta-vâda : la théorie védântique de la surimposition. Même signification que *mâyâ-vâda*.
viveka : la discrimination entre le Réel et l'irréel.
vrtti : la modification du mental.
vyâna : une des fonctions de l'énergie vital (*prâna*): la distribution.
Vyâsa : philosophe hindou, il codifia les *Brahma-sûtra,* il aurait vécu plusieurs siècles avant J.-C.
vyâvahârika : empirique.

Y

yajña : le sacrifice rituel.
yajus ou *Yajur-veda* : l'un des quatre *Veda.*
yati : celui qui possède la maîtrise de soi.
yatra : où.
Yoga : ce terme signifie « union » mais il désigne aussi, tout ensemble, un des grands systèmes de la philosophie hindoue et la méthode qui permet de réaliser la vérité
yogin : ascète qui suit une méthode de yoga.
yuñjita : uni, ne faisant qu'un.



TABLE DES MATIÈRES

Les Presses Bretonnes, Impr[illegible]
Dépôt légal : 4e trimestre 1952
N° d'impression : 432 N° d'Edition :

Choix de Philosophie et spiritualité

ROUX (J.-P.). Faune et Flore sacrées dans les sociétés altaïques. **1966,** in-8 br., 477 pages.

Introduction. Documents. Abréviations. — 1re Partie : Hommes, animaux et végétaux dans l'Univers. — 2e Partie : L'homme animal et l'homme plante. — Conclusion. Bibliographie. Index.

SHAHIDULLAH (M. M. A. B. L.). Textes pour l'étude du Bouddhisme tardif. Les chants mystiques de Kanka et de Saraha. Les Doha-kosa (en apabhramsa avec les versions tibétaines) et les carya (en vieux bengali), édités avec introduction, traduction, vocabulaire et notes apabhramsa-sanskrit-tibétain, par M. Shahidullah. Préface de M. Jules Bloch. **1928,** broché, XII-235 pages.

TAI L'ANCIEN. LES ÉCRITS DE TAI L'ANCIEN ET LE PETIT CALENDRIER DES HIA. Textes Confucéens Taoïsants, traduit du chinois par B. Grynpas. Paris, **1972,** in-8 br., frontispice, 263 pages, 1 planche au trait, 4 planches hors-texte.

Les « Hia » représentent la dynastie la plus ancienne de l'histoire chinoise (2e millénaire avant Jésus-Christ).

TAJIMA (R.). Étude sur le Mahavairocana-Sutra (Dainichikyo), avec la traduction commentée du premier chapitre. **1936,** in-4 br., XIII-186 pages, 12 ff. n. chiffrés pour l'index sino-japonais, III pages, 4 planches, reproduction du texte chinois et 14 planches pour la reproduction du texte tibétain .

VINAYA-VINISCAYA-UPALI-PARIPRCCHA. Enquête d'Upali pour une exégèse de la discipline. Traduit du sanskrit, du tibétain et du chinois, avec introduction, édition critique des fragments sanskrits et de la version tibétaine, notes et glossaires.

YOGA TIBÉTAIN (Le) et les Doctrines Secrètes ou les Sept Livres de la Sagesse du Grand Sentier suivant la traduction du Lama Kasi Dawa Samdup. Édité par le Dr W.-Y. Evans-Wentz avec Introductions et Commentaires. Traduction française de M. La Fuente. **1938,** in-8 br., 365 pages, 6 planches hors-texte (Édition Anastatique 1948).

YI-KING (Le) ou livre des changements de la dynastie des Tcheou, traduit pour la première fois du chinois en français, par Philastre. **1885-93,** 2 vol. in-8 br., 491, 608 pages.